نظرية العبد الكلي ووحدة الوجود عند ابن بَرَّجان

Ibn Barrajan’s Doctrine of Universal Servant and Unity of Existence

د. صبري عبد الحميد عبد العال حسين(*)

ملخص الدراسة

تتناول هذه الدراسة نظرية العبد الكلي ووحدة الوجود عند عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال مُحَمَّد بن عبد الرحمن أبي الحكم اللخمي الإشبيلي إفريقي الأصل، المعروف بابن بَرَّجان، أحد فلاسفة الأندلس الذين اهتموا بالجانب الفلسفي والصوفي، حيث طرح إشكالية العلاقة بين الوحدة والكثرة ولكنه اختلف في معالجة هذه الإشكالية؛ انطلاقا من محور النظرية القديمة الأفلوطينية وكذلك محور الفارابي، لكنه لم يقل بالفيض صراحة عن الواحد وإنما استبدل الفيض بالخلق، وجعل العبد الكلي هو خلق الله جملة في ذاته وتفصيلًا فيما يحمله من الكائنات، وهو الذي يتوسط الوجود بين الله والعالم. وانتهى ابن بَرَّجان إلى أن الكثرة تخرج عن الواحد خلقًا وإبداعًا وأن الوجود كله خلقٌ لله. وتلك قراءة جديدة لإشكالية علاقة الوحدة بالكثرة لم تتورط في مفارقات نظرية الفيض على طريقة أفلوطين والفارابي، وكانت بحق معبرة عن الثقافة الإسلامية والتفكير في الله المطلق بعيدًا عن كل ما هو مادي.

Abstract

This study tackles ‘The Doctrine of Universal Servant and Unity of Existence’ according to Abd al-Salam Ibn Abd al-Rahman Ibn Abi al-Rijal Muhammad Ibn Abd al-Rahman Abi al-Hakam al-Lakhmi al-Ishbili, who decended from African origins and is known as Ibn Barrajan. He was one of

---

(*) مدرس الفلسفة الإسلامية، كلية الآداب – جامعة المنصورة

the philosophers of Andalusia interested in the philosophical and Sufi aspects. Ibn Barrajan raised the issue of the relationship between unity and multiplicity, where he dealt with the issue starting from the approaches of Plotinus and Al Farabi, but he did not explicitly admit 'emanation from unity', but rather replaced 'emanation' with 'creation'. He proposed the universal servant, which mediates existence between God and the world, as the first creation of God as one totality that is then particularized in the various beings. Ibn Barrajan pointed out that the multiplicity departs from the One in terms of creation and creativity, and that all existence is a creation of God. This was a new reading to the relationship between unity and multiplicity, which was not entrapped in the paradoxes of the theory of emanation adopted by Plotinus and Al-Farabi. This reading was truly expressive of Islamic culture and thinking about God as the absolute, far from everything that is material.

المقدمة

بدأت الفلسفة –حوالي القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان– تتلمس الطريق نحو فهم العالم الطبيعي بكل ما فيه من ظواهر متعددة، والوصول إلى (المبدأ الأول) الذي تُردّ إليه الكائنات كلها، وتلك الظواهر المتنوعة التي كانت باعثًا على الدهشة والتأمل وشق الطريق نحو البدايات الحقيقية لماهية الفلسفة وفعل التفلسف. وقد تعددت الآراء حول تحديد ماهية (المبدأ الأول) وطبيعته؛ ذلك المبدأ الذي نشأ عنه العالم الطبيعي بكل ما يحتويه من ظواهر وموجودات؛ حيث جاءت تلك التأملات الفلسفية الأولى في معظمها تحمل القول برد العالم الطبيعي إلى مبدأ واحد أو أكثر وإن اختلفت حول تحديد ماهيته، وهل هو مبدأ مادي محدود أم لا مادي ولا محدود؟

ومع الفلسفة الفيثاغورية التي اتجهت إلى تفسير العالم الطبيعي من خلال الأعداد، تبلورت ولأول مرة إشكالية علاقة الوحدة بالكثرة، وباتت تلك الإشكالية تتطلب حلًا وفهمًا لكيفية خروج الكثرة المتنوعة التي يحتويها العالم عن المبدأ الأول أو عن الأصول الأولى سواء أكانت طبيعية أم رياضية كما في الواحد الفيثاغوري. ظلت هذه الإشكالية الفلسفية (علاقة الوحدة بالكثرة) باقية ومطروحة بشدة على كل تأمل فلسفي آنذاك حتى أفلاطون (٤٢٧– ٣٤٧

ق.م) الذي قدم بناءً فلسفيًا اعتمد في الأصل على ثنائية (المعقول – المحسوس)؛ حيث يمثل العالم الحسي الكثرة المتنوعة، وهو عند أفلاطون صور غير حقيقية تحاكي العالم الأول (العالم المعقول). وهنا تعود إشكالية علاقة الوحدة بالكثرة بصورة أكثر وضوحًا وعمقًا؛ حيث أصبحت بمثابة المعضلة الأفلاطونية التي تتطلب حلًا يشبع العقلية اليونانية التي عشقت الفلسفة منذ البداية.

وقد حاول أفلاطون كثيرًا التصدي لحل هذه الإشكالية في محاوراته في طور الشيخوخة، لكنه في النهاية لم ينته إلى حل واضح، وإن لجأ إلى استبدال المُثل بالأعداد الرياضية كما في محاورتي طيماوس وفيليبوس، وكان هذا الحل هو نقطة البداية التي انطلق منها تلاميذه في الأكاديمية في المرحلة المبكرة؛ حيث استبدلوا المثل كلية بالأعداد الرياضية، وسلكوا طريق البحث نحو فهم علاقة الوحدة بالكثرة من خلال نظريات رياضية تتمثل في علاقة الواحد الرياضي بغيره من الأعداد التالية دون الوقوف تمامًا نحو المثل والموجودات الطبيعية.

استمرت هذه الحال حتى مبعث الأفلوطينية الجديدة على يد أفلوطين (٢٠٥–٢٧٠م) الذي قدم لفلسفته بعبارة قوية وشاملة دوَّنها تلميذه فرفوريوس؛ حيث يقول: "إن كل ما نقدمه ليس جديدًا، وإنما سبقنا إليه أفلاطون"، ورغم ذلك ما كان لأفلوطين أن يعيد الفلسفة الأفلاطونية في مضمونها بقدر ما حاول إعادة تقديم حل شامل لعلاقة الوحدة بالكثرة، والتي استحوذت على غيره من الأكاديميين؛ إيمانًا منه بأنهم انحرفوا عن فلسفة أفلاطون هروبًا من حلها.

وانطلاقًا من وعي أفلوطين التام بفلسفة أفلاطون، وتحت تأثير عدد من العناصر الفيثاغورية المتأخرة، وكذلك العناصر الدينية الشرقية، اعتمد أفلوطين في تفسير علاقة الوحدة بالكثرة – من خلال نظريته المعروفة بالفيض والصدور (الواحد– العقل– العالم)– على مقدمة أساسية مفادها: "أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد"، حتى انتهى إلى تفسير خروج الكثرة المتنوعة الموجودة في العالم عن طريق الفيض الضروري عن الواحد.

وبالرغم مما قيل عن نظرية الفيض والصدور بصورتها الأفلوطينية، كان لها صدى وتأثير قوي في البيئة الإسلامية. فالعقلية الإسلامية التي بات واضحًا بالنسبة لها قضية الخلق، وأن الله عز وجل خلق العالم من العدم، لكنها وتحت تأثير عديد من المصادر الفلسفية اليونانية وكذلك المدارس الكلامية في البيئة الإسلامية، راحت تغازل تلك الإشكالية الفلسفية القديمة (علاقة الوحدة بالكثرة)، حيث احتلت نظرية الفيض والصدور مكانة كبيرة في فلسفة أبي نصر الفارابي (٢٥٩هـ- ٣٣٩هـ) وقوله بنظرية (العقول العشرة). فقد تبنى الفارابي مقدمة أفلوطين: "إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد"، حتى انتهى إلى العقول العشرة التي فاضت عن الواحد، والتي تفسر تسلسل الموجودات سواء أكانت العلوية أم الأرضية عن الله الواحد عز وجل. ولم يزد قول الفارابي بنظرية الفيض والصدور إشكالية علاقة الوحدة بالكثرة إلا تعقيدًا، وانتقلت معه من معضلة فلسفية إلى أخرى مما ترتب على قوله بالفيض والصدور، بالإضافة إلى ما قدمه الغزالي (٤٥٠هـ- ٥٠٥هـ) من نقد قوي لهذه النظرية. ولم يكن ذلك نهاية المطاف بنظرية الفيض والصدور في البيئة الإسلامية، فقد عادت إلى الظهور مرة أخرى عند ابن سينا (٣٧٠هـ- ٤٢٨هـ) الذي دار في فلك فلسفة الفارابي وحديثه عن الفيض، محاولًا تقديم تفسير فلسفي لعلاقة الوحدة بالكثرة. وكذلك سار على القول نفسه بالفيض إخوان الصفا.

ومن خلال تسلسل الفيض عن الواحد وفي ظل هذه المحاولات الفلسفية في البيئة الإسلامية، ظهرت محاولة قوية لإعادة طرح إشكالية الوحدة بالكثرة وحل تلك الإشكالية. إنها محاولة الفيلسوف والمتصوف الأندلسي الذي لم ينل حظًا من الشهرة والذي بدا مغمورًا عند كثيرين، وهو "عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال مُحَمَّد بن عبد الرحمن أبو الحكم اللخمي الإشبيلي إفريقي الأصل"، الذي ينحدر من أصول مغربية، أبرز رجال التصوف بالأندلس في النصف الأول من القرن السادس الهجري. لقب ابن بَرَّجان بين معاصريه بـ "غزالي الأندلس" ووصفته كتب التراجم والأعلام بالصوفي، العارف، الإمام الزاهد، الفقيه، الصالح الزاهد، القدوة، مفسر صوفي وغيرها من الألقاب والنعوت التي تدل على مكانته العلمية؛ إذ يعد من أهم الشخصيات الفلسفية والصوفية في عصره، فقد كان "عارفًا بمذاهب الناس متقيدًا

في نظره بالكتاب والسنة، جاريًا في تأويل ذلك على طريق السلف وعلماء المسلمين، وكان يؤثر اعتزال الناس والبعد عنهم".

تميز ابن بَرَّجان بأسلوبه الغامض المليء بالإشارة والرمز مما يدل على إخفائه بعضًا من أفكاره وآرائه، لذلك يمكن القول أنه شغل الرأي العام وانفعل الناس معه بقلوبهم لما أصابه من نكبة وامتحان؛ فقد تحدّى ابن بَرَّجان الخطاب الديني في عصره، إذ كان يكتب بطريقة تنطوي على تقدير حذر لإخفاء آرائه وأفكاره. ورغم ذلك تعرض لمحنة حيث سعى عليه البعض عند أمير المؤمنين، فأحضره إلى مراكش، وعقدوا له مجلس مناظرة وقرروا أنه مبتدع لكونهم لم يفهموا مقاصده. ولم تكن أعمال ابن بَرَّجان مجرد دمج لأعمال مؤلفين آخرين أو تكرار لها، بل كانت أصيلة لم يسبق إليها، مُشَكِّلةً جزءًا لا يتجزأ من نظريته في العبد الكلي ووحدة الوجود؛ إذ كان إمام المريدين في الأندلس. وقد تعرضت نشأته وسيرته ونسبه إلى خلط وعدم وضوح في كتب التراجم والأعلام، الأمر الذي يمثل تحديًا واضحًا منذ البداية بالنسبة للباحث في الوقوف على تاريخ صحيح لميلاده ووفاته. وقد عاصر ابن بَرَّجان ملوك الطوائف (٤٠٠–٤٨٤هـ)، وعاصر دولة المرابطين (٤٨٤– ٥٤٠/ ٥٤١هـ) والدعوة الموحدية التي قام بها بن تومرت (٥١٥/ ٥١٦هـ– ٥٢٤هـ).

وانطلق ابن بَرَّجان نحو إعادة صياغة إشكالية علاقة الوحدة بالكثرة من خلال ثنائية عالمي (الغيب – الشهادة)، وكأنه يعيد بعث الثنائية الأفلاطونية من جديد (المعقول– المحسوس) مع الفارق الواضح بينهما؛ فثنائية أفلاطون تدور في فلك الفلسفة الطبيعية، بينما ثنائية ابن بَرَّجان دينية نابعة من ثقافته ورؤيته الدينية، حتى وإن استعان بعديد من سمات عالم المثل الأفلاطونية لوصف العالم الغيبي. فهذا الأخير من وجهة نظره هو العالم الحقيقي على غرار عالم المثل، وهو العالم الكلي، بينما يبقى العالم الدنيوي (عالم الشهادة) مجرد صور وتجليات للعالم الأول (الغيب). من هنا وقف ابن بَرَّجان عند حدود تلك الثنائية؛ ليس من أجل التأكيد على حقيقتها، ولكن من أجل إعادة طرح علاقة الوحدة المتحققة في العالم الغيبي بالكثرة المتنوعة في

عالم الشهادة، ومحاولة فهم تلك العلاقة والتي تعدّ بالنسبة له صورة من صور العلاقة بين الله الواحد بالعالم المتكثر المتنوع، وذلك من خلال ما أسماه (العبد الكلي).

وانطلاقًا مما سبق تتحدد إشكالية هذه الدراسة حول نظرية العبد الكلي ووحدة الوجود عند ابن بَرَّجان، والتي تتمثل في السؤال عن حقيقة (العبد الكلي)، وكيف استطاع من خلال البحث في ماهيته وحقيقته أن يصل إلى تفسير علاقة الله الواحد بالعالم الحسي، منتقلًا إلى تأكيد وحدة الوجود دون الاستمرار في الوقوف على الثنائية الظاهرة لعالمي الغيب والشهادة التي انطلق منها.

وحتى يتسنى للباحث الإجابة عن هذه الإشكالية، فسيتم تقسيم هذه الدراسة إلى ثلاثة محاور بعد المقدمة على النحو الآتي:

المحور الأول: عصر ابن بَرَّجان والتعددية الثقافية

كان من الضروري البدء بهذا المحور؛ حيث اختلفت كتب التراجم والأعلام حول اسمه ونسبه ولقبه وتاريخ ميلاده ووفاته، مع تحقيق كل ذلك من خلال المصادر المتعددة، وكذلك مؤلفاته وحقيقة ما نسب إليه من مؤلفات وتكوينه العلمي. كما تناول الباحث في هذا المحور الإطار الفكري والثقافي لعصر ابن بَرَّجان والذي لا غنى عنه في قراءة فكر الرجل وفلسفته باعتباره تعبيراً قويًا عن ثقافة عصره.

المحور الثاني: ثنائية عالمي الغيب والشهادة

تناول هذا المحور تفرقة ابن بَرَّجان بين عالمي الغيب والشهادة، وتفسيره لعديد من الآيات القرآنية التي تكشف حقيقة أن العالم الدنيوي صورة من العالم الغيبي، ومظهر من مظاهر تجلياته. كما تناول أيضا كيف استطاع ابن بَرَّجان تفسير الصلة بين العالمين (الغيب والشهادة) من خلال التفسير الإشاري والرمزي، مستعينًا بتأويل آيات القرآن الكريم ومصطلحاته.

المحور الثالث: (**الله- العبد الكلي- العالم**)

تناول هذا المحور تفسير ابن بَرَّجان للعلاقة بين الله الواحد والعالم المتكثر المتنوع، على غرار ما فعله في تفسيره للعلاقة بين عالمي الغيب والشهادة، وكذلك دعوته للتأمل والعبرة في آيات الله وآثاره في الكون لمعرفة الخالق، بالإضافة إلى قوله بنظرية (العبد الكلي) الذي يحمل الوجود الذي خلقه الله (وحدة في ذاته) و(كثرة متنوعة) في الوقت ذاته، والانتقال من القول بالحقيقة الجامعة في (العبد الكلي) إلى وحدة العالم، على خلاف ما آلت إليه نظرية الفيض الأفلوطينية وصورتها عند الفارابي من تأويلات ودلالات.

اعتمدت هذه الدراسة على المنهج التاريخي باستخدام التحليل والمقارنة، نظرًا لما تتطلبه من دراسة للناحية التاريخية خاصة فيما يتعلق بتحقيق سيرة ابن بَرَّجان، وكذلك من ناحية تحليلية مقارنة لأفكار ابن بَرَّجان وآرائه حول رؤيته للعبد الكلي ووحدة الوجود.

وفي النهاية أرجو أن تكون الدراسة جادة نحو إظهار شخصية ابن بَرَّجان ورؤيته الفلسفية والصوفية، وفهمه العميق لعلاقة الوحدة بالكثرة من خلال العبد الكلي وعلاقة الله بالعالم ووحدة الوجود.

والله ولي التوفيق

الباحث

المحور الأول: عصر ابن بَرَّجان والتعددية الثقافية

تمثل شخصية ابن بَرَّجان همزة الوصل بين ثقافة عصرين: نهاية عصر المرابطين، وبداية عصر الموحدين في بلاد الأندلس. فقد شكلت أفكاره وفلسفته نقطة التقاء حركات فكرية عديدة وممتدة بين أكثر من جيل. وهذا أمر لا خلاف عليه بالنسبه لتشكيل البناء العقلي والمعرفي وفقًا لثقافة العصر الذي لا ينفصل عن الفيلسوف أو المفكر بأي حال من الأحوال. وقبل الحديث عن التعددية الثقافية لعصر ابن بَرَّجان وكيف جسدت أفكاره وآراؤه روح ذلك العصر وثقافته، ينبغي في البداية الوقوف على نشأة الرجل وحياته وتكوينه العلمي ومؤلفاته، خاصة أن هناك تباينًا واضحًا في كتب التراجم والأعلام حول نشأة الرجل ونسبه وكنيته.

أ- ابن بَرَّجان وتباين كتب التراجم والأعلام:

اختلفت كتب التراجم والأعلام اختلافاً واضحًا حول اسم ابن بَرَّجان ونسبه وكنيته ولقبه، الأمر الذي فرض على الباحث منذ البداية محاولة التحقيق للوقوف على حقيقة نسب الرجل وكنيته والفصل بين ما جاء من خلط بينه وبين ابن بَرَّجان الآخر (حفيداً كان أم ابن أخ)، والذي صادف أن حمل اسم الرجل نفسه ولقبه وأحيانًا كنيته. وربما يكون هذا الالتباس هو السبب وراء ذلك التباين والغموض أحياناً فيما ورد عنه في كتب التراجم والأعلام.

نسبه ولقبه:

هو عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال مُحَمَّد بن عبد الرحمن أبي الحكم اللخمي الإشبيلي إفريقي الأصل. يقول ابن الأبّار: "إن ابن بَرَّجان "من أهل أشبيلية، وأصله من إفريقية، يعرف بابن بَرَّجان ويكنى أبا الحكم..."[١]. ويرجع نسب ابن بَرَّجان كما ورد في كتب التراجم والأعلام إلى قبيلة بني لخم العربية[٢].

وفي أغلب الظن كانت أسرة ابن بَرَّجان تتمتع بمكانة رفيعة لما هو معروف عنها من العلم وقدرتها على الاستقرار؛ إذ تعد تلك الأسرة من الأجيال الأولى المهاجرة إلى مدينة إشبيلية. يتضح ذلك من خلال أمرين: الأول روابطها القبلية في المنطقة والتي جعلتها مؤهلة للهجرة والاستقرار هناك. والآخر قدرتها المادية على توفير فرص تعليم لأبنائها. وقد ذكر ابن الأبّار أن

الجد الأكبر لابن بَرَّجان ملقب بأبي الرجال؛ "وأبو الرجال هو الداخل إلى الأندلس في إمارة المعتضد[٣] عباد بن مُحَمَّد[٤]" [٥]. ومن أولاده (المعتمد)[٦]، ومن ثَمَّ فقد هاجر ابن بَرَّجان (الجد الأكبر) مع عائلته إلى إشبيلية في ظل حكم المعتضد قبل عدة سنوات من انهيار دول ملوك الطوائف. وكانت هجرتهم مدفوعة بفتنة العرب والدمار الذي خلفته غزوات بني هلال في إفريقيا (تونس حديثًا)[٧].

إن لفظ بَرَّجان[٨] مشتق من أبي الرجال[٩]، كما يرجع اسم عائلة ابن بَرَّجان إلى مجموعة من أشهر العلماء[١٠] في إفريقيا، لذا (فبرَّجان) لفظٌ مغربيٌ بلهجة أندلسية، وقد تم تحريفه من أبي الرجال، وقبره معروفٌ باسم (سيدي برجال) مأخوذة عن كلمة أبي الرجال[١١]. ولا يزال اسم عائلة (أبو الرجال) شائعاً إلى الآن في مدينة سلا المغربية[١٢].

وقد تحدثت بعض المصادر عن وجود (ابن بَرَّجان) آخر غير رجلنا، واختلفت في توصيفه؛ فمرة تذكر أنه ابن أخيه، ومرة أخرى تقول إنه حفيده. ولم تذكر أي من المصادر تاريخ مولده، في حين ذكرت أن وفاته سنة ٦٢٧هـ/١٢٢٩م[١٣]. عُرف في كتب التراجم والاعلام بـ (ابن بَرَّجان الحفيد)، وعرف أيضا أنه (ابن أخٍ) لـ (ابن بَرَّجان الجد)[١٤]، حيث أطلقوا أحيانًا عليه اسم (الابن)، لهذا نجد بعض المصادر غالبًا ما تقع في الخلط بينهما. وسواء أكان الحفيد منحدرًا بشكل مباشر من (ابن بَرَّجان الجد) أم لا، ففي النهاية تكون الحقيقة الواقعة أنهما شخصان مختلفان، وما يهمنا هنا هو تمييز الفرق بينهما.

هنا تظهر إشكالية أخرى حول التمييز بينهما من خلال الاسم الأول لكل منهما؛ هل هو (عبد السلام) أم (عبد الرحمن)؟ بداية اتفق أغلب المترجمين على أن الجد هو (عبد السلام)، ويُكنى (أبا الحكم)، ويُعرف بـ (ابن بَرَّجان)، ويرى ابن الأبّار وغيره أن اسمه الأول (مُحَمَّد)، ويعرف بـ(عبد السلام بن بَرَّجان)[١٥]، في حين يطلق البعض الآخر اسم (عبد السلام) على الاثنين (الجد والحفيد) ويبقي على اللقب والكنية[١٦]، ويجعل سنة الوفاة مختلفة[١٧]، بينما تجاهل البعض ذكر اسمه تمامًا، واكتفى بذكر كنيته ولقبه[١٨].

ويرى آخرون أن الاسم الأول لابن بَرَّجان الجد هو (عبد السلام)، والاسم الأول لابن بَرَّجان الحفيد هو (عبد الرحمن)، وما يؤكد ذلك الزعم أن الحفيد قد دون اسمه بخطه (عبد الرّحمن بن عبد السلام بن عبد الرّحمن بن مُحَّد بن عبد الرّحمن اللخمي)[١٩]، في حين أن اسم ابن بَرَّجان الجد، رجلنا، يكون (عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال مُحَّد بن عبد الرحمن أبي الحكم اللخمي الإشبيلي إفريقي الأصل، المكنى بأبي الحكم).

وللباحث هنا وقفة مع تتبع نسب كل منهما، فما ذكرته كتب التراجم والأعلام أن اسم الحفيد هو (عبد السلام بن عبد الرّحمن بن عبد السلام بن عبد الرّحمن بن مُحَّد بن عبد الرّحمن اللخمي)، بينما دوّن الحفيد اسمه بنفسه ليبدأ من (عبد الرحمن). ولو سلمنا بصحة توقيع الحفيد، كان الأصح أن يكون ابنا مباشراً للجد. ومع استحالة تلك الفرضية للفرق الشاسع بين تاريخ وفاة الجد (٥٣٦ هـ) وتاريخ وفاة الحفيد (٦٢٧ هـ)، إذن يكون ما ذكرته كتب التراجم المذكورة سالفاً هو الأقرب للدقة التاريخية، ليكون اسم الجد والحفيد هو (عبد السلام)، ويكون توقيع الحفيد ابتداء باسم أبيه (عبد الرحمن) إما من باب تقديم الوالد واحترامه، وإما للتمييز بين اسمه واسم جده. وهنا يصل الباحث إلى أن ابن بَرَّجان الحفيد هو بالفعل حفيد مباشر لابن بَرَّجان الجد وليس ابن أخيه وأن الاثنين اسمهما الحقيقي (عبد السلام).

أما حقيقة الألقاب والنعوت التي وصف بها ابن بَرَّجان، فهذه إشكالية متعلقة بأخرى وهي الخلط بين (ابن بَرَّجان الجد)، وبين (ابن بَرَّجان الحفيد). فقد لقب الجد بعدة ألقاب ونعوت وأوصاف في كتب التراجم والأعلام؛ مثل: (الإشبيلي، اللخمي، الإفريقي، الصوفي، أبي الحكم، العارف، شيخ الصوفية، الأندلسي، ذي المواهب واللطائف، الإمام الزاهد، الفقيه، الشيخ الفقيه، الصالح الزاهد، أبي الرجال، القدوة، الجد، نحوي بارع، مفسر صوفي، غزالي الأندلس[٢٠]). في حين لقب الحفيد بـ(لغوي العصر، حامل لواء اللغة بالأندلس، إمام، مقرئ، صالح، لغوي، اللخمي، أبي الحكم، الحفيد). وجدير بالذكر أن كلا من الجد والحفيد قد كُني بـ (أبي الحكم) في أغلب كتب التراجم والأعلام التي تناولت سيرتيهما، وقد تشاركا لقب (ابن

بَرَّجان)، الأمر الذي فرض نوعًا من صعوبة التمييز التام بينهما، وكذلك التمييز بينهما وبين عديد من أبناء هذه العائلة الشهيرة في أفريقيا.

ومن طرائف الآثار عن الرجلين، أن أبا إسحاق بن مُلكون (ت ٥٨٤/١١٨٨م) [٢١] تتلمذ في اللغة على يد (ابن بَرَّجان الجد)، ثم أصبح أستاذًا لابن بَرَّجان الحفيد الذي روى عنه ولازمه كثيرًا [٢٢]. وكأن ابن ملكون كان يرد دين ابن بَرَّجان الجد في حفيده.

وفي حين تجاهلت كتب التراجم التي تناولت سيرته تاريخ ميلاده، اهتمت بعض الدراسات ببحث الحيز الزمني لميلاده، فقد قدر حسان القاري سنة ميلاده لتكون ٤٥٥هـ[٢٣]، ويرى أحمد فريد المزيدي وأحمد شفيق أن الحيز الزمني لوفاته يتراوح بين ٤٥٠ إلى ٤٧٠هـ[٢٤]. لكنها وإن تقاربت في الاستنتاجات، إلا أنها لم ترتكن إلى معلومة تاريخية حاسمة مثل تلقيه صحيحَ البخاري عن أبي عبد الله بن منظور المتوفى سنة ٤٦٩ هـ؛ فليس من المألوف تلقي علم قويم مثل علم الحديث قبل سن السادسة عشرة كما سيرد تفصيله لاحقا عند الحديث عن نشأته وتكوينه العلمي. لذا، وفي ضوء فرضية الباحث، فإنه ولد حوالي سنة (٤٥٠هـ/١٠٥٨م)، حيث كان في سن التاسعة عشرة عند وفاة ابن منظور. وذلك هو الأقرب من الناحية التاريخية وفقًا لترتيب أحداث نشأته وحياته. وقد "نشأ ابن بَرَّجان في قرية من نُظُر طَلَيَاطَة، من شُرُف إشبيلية، التي قضى فيها جل حياته، فكان من أعلام بلاد الأندلس"[٢٥].

وقد اتفق جمهور كتاب التراجم والأعلام على أنه توفي في سنة (٥٣٦هـ/١١٤١م) في مراكش في أواخر فترة المرابطين[٢٦]؛ حيث إن أغلب المصادر ذكرت أنه توفي في (٥٣٦هـ) باستثناء ابن الأبّار[٢٧] الذي ذكر أنه توفي (٥٣٠هـ) وتبعه غيره في ذلك[٢٨]، في حين تجاهلت بعض المصادر ذكر تاريخ وفاته تمامًا، مثل صاحب شذرات الذهب وغيره[٢٩].

نشأته وتكوينه العلمي:

لم يرد في كتب التراجم والأعلام التي تناولت حياة ابن بَرَّجان أي شيء عن طفولته بخلاف أصله الإفريقي، وهجرة جده الأكبر إلى إشبيلية. ويمكن جمع بعض الأدلة التاريخية حول تعليمه المبكر؛ حيث أتقن العديد من العلوم في فنون شتى. فقد "كان من أهل المعرفة بالقراءات،

والحديث، والتحقق بعلم الكلام، والتصوف، مع الزهد[٣٠] والاجتهاد في العبادة"[٣١]. وهو عالم بالتفسير والحديث وعلومه، ومن أهل المعرفة بالقراءات وعلم الكلام. وكان على دراية بأسرار الحروف والأعداد، ومن ثم فهو عالم في الحساب والفلسفة، وكذلك عالم بالفلك والمنطق والطب. وله بعض الأفكار المستمدة من طبيعة الجو الثقافي العام للقرن السادس الهجري بالأندلس عامة وإشبيلية خاصة.

ويمكن القول أن ابن بَرَّجان منذ صغره كان حريصا على تحصيل العلم بما امتلكه من إرادة ورغبة لتحقيق غايته، لذلك علَّم نفسه بنفسه، رغم أنه لم يغادر موطنه سواء لتحصيل العلم جهة الشرق أو حتى للحج، حيث إن الحيلولة دون خروجه من إشبيلية لتحصيل مبتغاه ترجع إلى عدة احتمالات: منها أن ما منعه من السفر خارج الأندلس ما انتشر في عصره من ثورات وفتن وحروب؛ فالطريق غير آمنة على النفس والعرض والمال والولد، لانتشار قطاع الطرق، وقد أفتى غير فقيه من فقهاء الأندلس بإسقاط فرض الحج عن أهلها وتقديم الجهاد عليه، ومما زاد هذه الفتن انتشار الجمود الفكري لدى فقهاء الدولة[٣٢]. إضافة إلى ذلك فإن أسرة ابن بَرَّجان أسرة متوسطة الحال، وقد هاجرت في ظروف كلها اضطرابات، وسفر أحد أبنائها للتعليم أو الحج يعني أنه سيكلفها كثيرًا من الأعباء النفسية التي تتعلق بالخوف على حياة أحد أفرادها. لكنه وبرغم هذه الأسباب مجتمعة فإنه استطاع أن يحصل نصيبا وافرا من العلم؛ الأمر الذي يفرض علينا تساؤلا: كيف لابن بَرَّجان أن يصل إلى ما وصل إليه من النبوغ والشهرة في كل هذه العلوم دون مغادرة إشبيلية؟ لقد منَّ عليه القدر بأن كان للامركزية الأندلسية وانحدار قرطبة في التفوق الفكري والثقافي أثرهما في جعل إشبيلية مركزًا ثقافيًا وعلميًا يوازي العاصمة الأموية السابقة كمركز لمجموعة متنوعة من العلوم، مثل علوم اللغة وعلوم القرآن والحديث والفقه وغيرها. وعلى هذا يمكن القول بأن ابن بَرَّجان استطاع الإفادة من كل معطيات البيئة المحيطة في إشبيلية لتحصيل قدر وافر من العلم والمعرفة جعله محل مقارنة بنظرائه في قرطبة.

وقد درس ابن بَرَّجان صحيح البخاري على يد أبي عبد الله بن منظور[٣٣]، "وحدث به عنه، وسمع أيضًا من غيره."[٣٤]. ولم يكن مؤهلًا لتلقي مثل هذا النوع من العلوم إلا بعد الفراغ

من تحصيل علوم ضرورية لاسيما حفظ القرآن وتعلم قواعد اللغة العربية؛ من قراءة وكتابة ونحو وصرف وغيرها، ومن النادر أن يدرس طالب مصنفًا مثل صحيح البخاري قبل تحصيل مجموعة من العلوم الضرورية التي بدونها لا يتحقق أي تعليم[٣٥].

ومن المستبعد احتمالية تلقيه علم الحديث على يدي ابن عبد البر[٣٦] (٣٦٨- ٤٦٣هـ)، الذي توفي وابن بَرَّجان لم يتجاوز الثالثة عشرة من عمره، طبقا لما رجحه الباحث بأن مولده كان عام ٤٥٠ هـ. وبالتالي يكون ابن منظور (المتوفى في ٤٦٩هـ) هو المصدر الرئيسي في تعليمه علم الحديث. وقد درس مع أقرانه أمثال ابن المغيث[٣٧]، علوم الحديث والفقه والتاريخ في إشبيلية على يد عبد الله بن خزراج اللخمي[٣٨]، والأدب على يد عبد الملك بن سراج[٣٩] وأبي علي الغساني[٤٠]، وقد تلقوا العلوم الدينية على يد هؤلاء العلماء. كما أن استشهاده بالشعر[٤١] في مؤلفاته يؤكد سعة اطلاعه.

جدير بالذكر أن اهتمام ابن بَرَّجان بعلوم الأوائل كان انتقائيًا للغاية؛ فقد كان له اهتمام محدود بالمنطق الأرسطي، لكنه في الوقت ذاته كان يتجنب التناقض العقلي، حيث عدّ المعرفة المشتقة من المنطق أقل شأنًا من كشف المعرفة من خلال العبرة أو التأمل. كما استخدم كثيرا من المصطلحات التي تنتمي إلى فروع عديدة من العلم في مصنفاته مما يدل على موسوعيته المعرفية في كثير من التخصصات، مثل: الرياضيات والحساب والهندسة والفلك والطب والكيمياء، فضلًا عن المنطق والفلسفة، التي كان من الواضح أنه كان على دراية بمذاهبها، فكتاباته مليئة بانتقادات الفلاسفة والعلماء الطبيعيين، الذين يلومهم على التخلي عن المعرفة الإلهية، لكنه لم يكرس نفسه لدراسة الفلسفة كما فعل الغزالي في تهافت الفلاسفة، وهذه نقطة تدل على الاختلاف بينهما لا على التشابه[٤٢].

ويتمثل التطور الذي عرفه التصوف في عهد ابن بَرَّجان والذي كان له مساهمة قوية فيه، في التنسيق والتنظيم النظري بين القضايا الكلامية والأفكار الفلسفية والتجارب الروحية والمقامات والأحوال الصوفية مع الاهتمام بالشئون السياسية، والانتقال بالتصوف من طور ابتدائي ساذج

ارتبط بالزهد والرياضة وحياة المجاهدة، إلى قيام أكبر مركز صوفي في الغرب الإسلامي بمدينة ألمرية شرق الأندلس[٤٣].

أما من حيث الفقه، فقد انتقد تسلط فقهاء المالكية واحتكارهم الفكر الديني وجمودهم العقلي تجاهه، لأنه كان يقر بضرورة الاجتهاد. فجاء فكره تنويريا في مواجهة جمود فقهاء المالكية. ويمكن القول أنه رفض منهج التعليم الأندلسي الذي يولي اهتمامًا زائداً للفقه، من خلال حث تلامذته ومريديه على عدم دراسة الفروع، إذ كان متمسكا بأصول الفقه، مرتكزا في ذلك إلى أن دراسة الأصول تمكننا من فهم القرآن الكريم والحديث، على خلاف الفقه السائد الذي يركز على الفروع دون الأصول، ولكنه كان ينأى بنفسه عن الانتقادات المعلنة[٤٤]، فهم في نظره مدافعون عن المذهب لا الحقيقة[٤٥]، وغايتهم ليست بلوغ الحقيقة التي لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال التأمل والاعتبار.

ومن جانب آخر لم يسلم أيضا من سخطهم عليه وعلى علم الكلام الذي كان عارفًا ومشاركًا فيه ولا سيما أنه من المباحث المحظورة لدى المرابطين الذين كانوا يرون أنه من المباحث المعقدة التي تثير الشكوك في العقائد، في حين كان المرابطون ظاهريين في تناولهم للعقيدة، مما جعل خصومهم الموحدين يتهمونهم عند انطلاق ثورتهم بأنهم مجسمة، ومن المفارقة أن يقلق المرابطون من المتصوفة[٤٦]، وهم أقرب إليهم من غيرهم، في نبذ التأويل والتسليم بالمتشابه وتحجيم دور العقل على المستوى العقائدي.

وقد أدى ميله إلى التأويل والبحث الكلامي إلى محنته، رغم التزامه الشديد بالكتاب والسنة. فقد سجنه علي بن يوسف بن تاشفين في مراكش على أثر وشاية من بعض الحاقدين. وكان قد أحس بقرب وفاته وتنبأ بذلك، وكذلك تنبأ بموت مَنْ سجنه وسخط عليه بأنه لن يعيش بعده طويلًا. يقول المراكشي: "وقد سُعى عليه سعاية باطلة عند علي بن يوسف بن تاشفين فأحضره إلى مراكش، فلما وصل إليها قال: لا أعيش إلا قليلًا، ولا يعيش الذي أحضرني بعدي إلا قليلًا، فعقد له مجلس مناظرة وأوردوا عليه المسائل التي أنكروها، فأجاب وأخرجها مخارج محتملة مقبولة، فلم يقنعوا منه بذلك لكونهم لم يفهموا مقاصده، وقرروا عند

السلطان أنه مبتدع فحبسه، فمرض مدة قليلة، ومات في الحبس سنة ست وثلاثين وخمسمائة، ومات علي بن يوسف بعده سنة سبع وثلاثين وخمسمائة، فأمر أمير المسلمين أن يطرح على المزبلة ولا يصَّلى عليه، وقلد فيه من تكلم فيه من الفقهاء. وكان أبو الحسن علي بن حرزهم يومئذ في مراكش، فدخل عليه رجل أسود كان يخدمه ويحضر مجلسه فأخبره بما أمر به السلطان في شأن أبي الحكم، فقال له أبو الحسن: إن كنت تبيع نفسك من الله فافعل ما أقول لك، فقال له: مرني بما شئت أفعله، فقال له: تنادي في طرق مراكش وأسواقها، يقول لكم ابن حرزهم: احضروا جنازة الشيخ الفقيه الصالح الزاهد أبي الحكم بن برَّجان، ومن قدر على حضورها ولم يحضر فعليه لعنة الله، ففعل ما أمره به، فبلغ ذلك أمير المسلمين، فقال: من عرف فضله ولم يحضر جنازته فعليه لعنة الله(٤٧).

ويقول ابن الخطيب: "وارتحل ابن قسي(٤٨) إلى ابن العريف(٤٩) وأقام عنده، وربما كان ابن العريف تحت المراقبة من السلطة الحاكمة، خصوصًا في هذه الفترة التي خضع فيها معظم المتصوفة إلى عيون الدولة، بعد أن كثر تخليط البعض منهم خصوصًا جماعة ابن قسي الذي حاول التشبه بمهدي الموحدين بعد نجاح دعوته، فكثر جمعهم، ووقع الحديث بهم، وحذروا صاحب الدولة، وأعلم علي بن يوسف بذلك، فوجه عن ابن العريف وأبي الحكم بن بَرَّجان نظيره في الخِلَّة وغيرهما"(٥٠)، وكانت الفرصة مواتية لقاضي ألمرية المعروف بابن الأسود للتخلص من ابن العريف(٥١) والإيقاع به؛ فأعلن إنكار مذهبه مع جماعة من الفقهاء الموالين له أمثال ابن بَرَّجان(٥٢)، وعُابوا عليه الإمعان في علم الحَرْف(٥٣)، فنمى الأمر إلى علي يوسف بن تاشفين، فأرسل إلى ابن العريف وإلى نظيره أبي الحكم بن بَرَّجان، فأسكنهما معًا مراكش(٥٤). وهذا يدل على أن المحنة التي تعرض لها ابن بَرَّجان وأمثاله تعبر عن خلاف فكري ومنهجي عميقين بينه وبين فقهاء ومفكري عصره، مما وصل به إلى محنته الأخيرة مع الخليفة، رغم الموقف الشجاع الذي قام به ابن حرزهم حين وجه عموم الناس إلى الصلاة عليه ودفنه، ما أعاد له اعتباره عند الخليفة في قوله "من عرف فضله ولم يحضر جنازته فعليه لعنة الله".

أما تلامذة ابن بَرَّجان في التصوف، فلا نعرف منهم إلا القليل؛ ومن أهمهم: ابن العريف الذي ذهب مذهب شيخه في التأكيد على تلامذته ومريديه الالتزام بالسنة والابتعاد عن الباطنية والظاهرية لمنافرتهما الحقيقة، وعبد الله بن مُحَمَّد المالقي(٥٥) الذي تتلمذ على يده في سن مبكرة من عمره، إلا أنه لم يتبع الطريق الصوفي كشيخه، لكنه ذهب مذهبه في مسائل التوحيد وعلم الكلام، الذي كانت لابن بَرَّجان فيه الريادة، وأبو القاسم مُحَمَّد بن عبد الله القنطري(٥٦)، الذي سمع العلوم عن ابن بَرَّجان، واهتم بالرواية وكان من خواص أبي بكر بن العربي. وأبو مُحَمَّد عبد الحق بن عبد الرحمن الإشبيلي(٥٧) الذي أخذ عنه علم الحديث. وقد كان لابن بَرَّجان كذلك عدد آخر من التلامذة مثل: أبي عبد الله المجاهد، الذي كان من الزهاد والأولياء، وأبي الحسن بن غالب الذي كان متصوفًا على الطريق السني والذي اشتهر بين متصوفة قرطبة، وأبي مُحَمَّد عبد الغفور الذي صار شيخ المريدين، وأبي مُحَمَّد عبد الجليل القصري وعبد الله بن عياش، وأبي الحسن بن عامر، وأبي القاسم أحمد بن قسي، الذي كان له دور أساسي في ثورة المريدين.

مؤلفاته:

لم تحظ أعمال ابن بَرَّجان ومؤلفاته بالقدر الكافي من التحقيق لفترات طويلة، إلى أن تناولتها دراسات عدة، منها التاريخي ومنها القائم على كتب التراجم والأعلام، وأغلب تلك الدراسات كان يدور في إطار الجدل القائم بين أهل الأثر وأهل الرأي. إلا أن مؤلفاته لا تزال تحتاج إلى مزيد من الدراسات لتحليلها وتحقيقها(٥٨).

وقد ألف ابن بَرَّجان أربعة كتب: وكان أكثر كلامه فيها على طريقة أرباب الأحوال والمقامات، وأول هذه المؤلفات هي:

- كتاب الإرشاد إلى سبل الرشاد:

أول كتاب ألفه ابن بَرَّجان، ويفترض أنه مفقود، وقد وصفه ابن الزبير بقوله: "قصد فيه إلى استخراج أحاديث صحيح مسلم بن الحجاج من كتاب الله تعالى، فتراه يريك الحديث من آية، وتارة من فحواها ومفهومها، وتارة من إشارتها، أو من مجموع آيتين مؤتلفتين، أو مفترقتين، ومن عدة آيات. وقد استشهد القرطبي بكتاب (الإرشاد) في أكثر من موضع،

وذكر الكتاب بعنوان: (الإرشاد الهادي إلى التوفيق والسداد)[٥٩]، وذكره السيوطي في أكثر من موضع في كتبه[٦٠]، وقيل فيه: "هذا الكتاب من أنفس ما ألفه المسلمون وأغربه، ولو ظفرت به لسموت"[٦١].

ويقول الزركشي عن غرض ابن بَرَّجان من تأليف (الإرشاد): "وبالجملة فالقرآن كله لم يُنزله منزّله تعالى، إلا ليفهمّه، ويُعلم ويُفهم، ولذلك خاطب به أولى الألباب الذين يعقلون، والذين يعلمون، والذين يفقهون، والذين يتفكرون، ليدّبروا آياته، وليتذكر أولو الألباب، وكذلك ما خلق الله الدنيا إلا مثالًا للآخرة، فمن فقه عن ربه عز وجل مراده منها، فقد أراح نفسه وأجم فكره من هذه الجملة. وفي هذا النوع من الفقه أفنى أولو الألباب أعمارهم، وفي تعريفه أتعبوا قلوبهم، وواصلوا أفكارهم. رزقنا الله من فضله العظيم نورًا نمشي به في الظلمات، وفرقانا نفرق به بين المتشابهات"[٦٢]. وفي أغلب الظن أنه كتب الارشاد بعد أن أكمل دراسته على يد ابن منظور، كمحدث إشبيلي، ويبدو أنه وظف فيه معارفه، وحولها إلى نظرة عالمية متقنة وفريدة.

- كتاب شرح أسماء الله الحسنى[٦٣]:

أشار ابن بَرَّجان إلى هذا الكتاب في عدة مواضع في تفسيره، مما يدل على أنه ألفه قبل كتاب التنبيه. وهو يحتوي على أكثر من مائة وثلاثين اسما[٦٤]، وتحديدا مائة واثنين وثلاثين اسما متداولًا بين الرواة، وخصص لكل اسم ثلاثة فصول:

الأول: (استخراج الاسم): دراسة أصله ومدلولاته المختلفة من حيث الاشتقاق والصرف وتأييد قوله بشواهد من اللغة. "فجمع فيه من أسماء الله تعالى ما زاد على المائة والثلاثين كلها مشهورة مروية، والغالب عليه فيه لسان التصوف"[٦٥]، ويقع في مجلدين[٦٦].

الثاني: (الطريق إلى مسالكها): أي اعتباره من خلال الاستشهادات القرآنية والأحاديث النبوية وهذه المرحلة تعبر عن الناحية الشرعية، حيث يبحث فيها عن صحة إطلاق الاسم على الله، ونلاحظ أنه تجاوز العدد المذكور في الحديث الشريف من قوله (ﷺ): (إنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وتِسْعِينَ[٦٧] اسْمًا مِئَةً إلَّا واحِدًا، مَن أحْصَاهَا دَخَلَ الجَنَّةَ)[٦٨].

الثالث: (التعبد بحقائقها): حيث يحاول أن يوضح للمريدين كيفية اكتساب الاسم المشار إليه. ويعد هذا العامل أحد الجوانب العملية التي تظهر تجربة ابن بَرَّجان الصوفية؛ فاستخرج من أسماء الله الحسنى أسرارًا عجيبة، ففيها من البركة ما فيها.

- كتاب تنبيه الأفهام إلى تدبر الكتاب الحكيم وتعرف الآيات والنبأ العظيم:

أُطلق عليه اسم الإرشاد عن طريق الخطأ. ونتيجة لذلك خلط القرطبي بين المؤلَّفين واستشهد بشكل خاطئ بكتاب تنبيه الأفهام باسم "الإرشاد"(٦٩). ويقع الكتاب في خمسة مجلدات(٧٠). يقول ابن الزبير: "وجرى فيه على طريقة لم يسبق إليها، واستقرأ من الآيات عجائب، وكوائن من الغيوب، إلا أنه أغمض في التعبير عن ذلك، فلا يصل إلى مقصوده إلا من فهم كلامه، وألف إشارته وإلهامه"(٧١).

- كتاب إيضاح الحكمة بأحكام العبرة(٧٢):

ربما لم يمر وقت طويل على انتهاء ابن بَرَّجان من تأليف (التنبيه) حتى ألف كتاب (إيضاح الحكمة بأحكام العبرة) الذي قد يكون ألفه بناءً على طلب تلامذته، أو رغبته في الرجوع مرة أخرى إلى القرآن، وهذا العمل يعد صغيرا بالمقارنة مع (التنبيه) الكبير، فهو تفسير آخر للقرآن. ويمكن القول بأنه أملى كتاب الإيضاح على تلاميذه، وتم جمعه بعد عدة سنوات من وفاته على يد تلاميذه(٧٣).

ب- الإطار الفكري والثقافي لعصر ابن بَرَّجان:

تمت الإشارة فيما سبق إلى أن التشكيل المعرفي والعقلي للمفكر يعد صدى قويًا لثقافة عصره، وهذا ينطبق على ابن بَرَّجان وبخاصة حين التعرف على البيئة الفكرية في الأندلس في نهاية عصر المرابطين وبداية عصر الموحدين(٧٤)، إذ لا نستطيع الفصل تاريخياً بين استمرارية هذه الحركة الثقافية الممتدة بين جيلين، حيث إن الحركة الفكرية في عهد المرابطين هي امتداد للحركة الفكرية في عهد ملوك الطوائف(٧٥)، والمعروف عنها أنها لم تكن تشجع على العلم والفلسفة. وكذلك الحال بالنسبة للحركة الفكرية في عهد الموحدين التي تعد نتيجة حتمية لعهد المرابطين، فالازدهار الفكري في عهد الموحدين ما هو إلا رد فعل وصدى لجمود المرابطين وعدم تشجيع

العلم والعلماء؛ فالعالم أو المفكر لا يمكن أن يولد بين يوم وليلة[٧٦]، ومعظم المفكرين والعلماء الذين ظهروا في بداية عهد الموحدين ولد معظهم وعاش وتلقى العلم مع بداية دخول المرابطين للأندلس[٧٧]. ويتجلى هذا الإطار الفكري والثقافي فيما يأتي:

سيطرة طبقة الفقهاء:

احتلت طبقة الفقهاء منزلة رفيعة في مجتمع المغرب الأقصى منذ قيام دولة المرابطين، وظهر نفوذهم في مجريات الأمور ولاسيما في دولتهم. ويرجع السبب في ذلك إلى أن الدولتين المرابطية والموحدية قامتا على أساس ديني ودعوة إصلاحية نادت بها كلتا الدولتين؛ فالدولة المرابطية قامت على دعوة عبد الله بن ياسين الإصلاحية[٧٨] في صحراء المرابطين، وتربى القادة الأوائل للدولة في الرباط الذي أنشأه حيث درسوا أسس الدين الصحيحة ومبادئه القويمة، ومن هنا كان المبدأ الديني هو القاعدة الأساسية التي ترتكز عليها الدولة في سياستها؛ فأمير المسلمين يوسف بن تاشفين[٧٩] كان محبًا للفقهاء معظمًا لمكانتهم[٨٠]. وسار على نهجه ابنه أمير المسلمين علي بن يوسف[٨١]؛ إذ كان محبًا للعلماء والفقهاء مكرمًا لهم، مما زادهم نفوذًا وسيطرة، وأصبحوا يؤثّرون في مجريات الأمور بالدولة[٨٢]. وقد عاصرهم ابن بَرَّجان وخالط أمراءهم منذ قيام الدولة وهو بعدوة الأندلس.

أما علم الكلام فلم ينل عناية خلال الحكم المرابطي؛ فقد كانوا يتخذون طريق السلف، وبالتالي لم يميلوا إلى الخوض في علوم الكلام، وكانوا يتهمون كل من يخوض في علم الكلام بالكفر، وقرر الفقهاء عند ولاة الأمر من المرابطين تقبيح علم الكلام وأنه بدعة في الدين، وربما أدى أكثره إلى اختلال في العقائد، ومن ثم أمروا الناس في كل مكان بنبذ الخوض فيه، وتوعُّدْ من وُجد عنده شيء من كتبه[٨٣].

واستناداً إلى احترام الحكام لطبقة الفقهاء، صار لهذه الطبقة المكانة والنفوذ الذين جعلاهم يتحكمون في مجريات أمور الناس والدولة، وخير شاهد على ذلك أنهم حين أحسوا بالنيل منهم في كتاب الإحياء أشاروا على علي بن يوسف بحرق مؤلفات الغزالي، فأذعن إليهم وأمر بحرقها[٨٤] في جميع أنحاء البلاد. ومما يدل على تمكن طبقة الفقهاء من السيطرة على مقاليد

الأمور، أن الدولة المرابطية حرصت طوال فترة حكمها على اعتبار فكر الغزالي فكراً منحرفاً لا سيما في كتابه الإحياء. وقد استند الفقهاء في تبرير ذلك إلى ما وجدوه في كتب الغزالي من علوم الكلام والفلسفة، بالإضافة إلى كراهية فقهاء المالكية لهذه العلوم. إلا أنه كان هناك أسباب خفية لهذه العداوة؛ فالغزالي في الإحياء قد هاجم الفقهاء الذين يتخذون من العلم والدين وسيلة ومطية لتحقيق أطماع شخصية، حيث وصفهم بأنهم علماء السوء، إضافة أيضًا إلى مناصرة الغزالي في الإحياء للتصوف وأهله. وتبقى رغبة طبقة الفقهاء في السيطرة والنفوذ حتى على رأس الدولة هي المحرك الأساس لمواقفهم واتجاهاتهم الفكرية في ذلك العصر.

مدرسة ألمرية وطابعها الصوفي:

تعتبر مدينة ألمرية أكبر مركز فكري في ذلك لعصر، "لما كانت تحمله من مكانة اقتصادية وفكرية واجتماعية؛ فهي أول وأهم موانئ الأندلس ولدورها الجهادي في تاريخ الإسلام"(٨٥). كانت الأرض خصبة لانتشار الزهد والتصوف ولاسيما بعد انتشار الفساد وتعرض البلاد لهجمات النصارى، وتسلط فقهاء المالكية على الناس، وإحراق كتاب الإحياء، إضافة إلى غلظة يوسف بن تاشفين، لهذه الأسباب وغيرها آثر كثير من الناس حياة الانعزال والزهد، وظهرت في الأندلس فرق عدة، من أشهرها مدرسة ألمرية(٨٦) التي تزعمها ابن العريف، وقد تنوعت اتجاهاتها وأفكارها؛ فمنها من كان يميل إلى الالتزام بالكتاب والسنة، ومنها من كان يميل إلى الباطنية، ومنها من كان يميل للمذهب الظاهري، وتورط بعضها في عدة اغتيالات لأعوان الدولة المرابطية، الأمر الذي جعل الحكام المرابطين يتخلون عن سياسة المهادنة مع ثورة المريدين(٨٧) التي تزعمها ابن قسي تلميذ ابن العريف، التي تعبر في حقيقتها عن تحول الأفكار والنظريات إلى ممارسات عملية وسياسية(٨٨).

وهذا عكس ما ذكره المراكشي: "وقام بمغرب الأندلس دعاة ورؤوس ضلالات، فاستفزوا عقول الجهال، واستمالوا قلوب العامة، من جملتهم رجل اسمه أحمد بن قسي، وكان في أول أمره يدعي الولاية، وكان صاحب حيل، ورب شعبذة، وكان مع هذا يتعاطى صنعة البيان وينتحل طريق البلاغة، ثم ادعى الهداية... ولم يزل بحضرته إلى أن قتله بعض أصحابه الذين كانوا معه

بالأندلس. ولابن قسي هذا أخبار قبيحة، مضمونها الجراءة على الله سبحانه، والتهاون بأمر الولاية، منعني من ذكرها صرف العناية إلى ما هو أهم منها"[٨٩]. وهذا الكلام لا يمكن أخذه في سياق البحث، بعين الاعتبار فقد يكون كلامه ناتجا عن خوفه وحرصه الشديدين على وحدة الأمة ضد خطر أعظم وهو الجهاد ضد الممالك الإسبانية.

إن المصادر التاريخية لم تعطنا صورة كاملة عن مدرسة ألمرية وحقيقتها والعلاقة بين أقطابها، بالإضافة إلى إشكالية تباين مواقفها من الأحداث الجارية؛ فمنهم الرافض لتغيير الواقع بالقوة، كابن العريف، ومنهم المساهم الفعلي في الثورة مثل ابن قسي، ومنهم المنعزل كابن بَرَّجان، والمصادر لا تسمح لنا بإقامة خط رابط بين ابن العريف وابن بَرَّجان وابن قسي والميورقي[٩٠] أقطاب المدرسة إلا أنهم كانوا يقرون المذهب نفسه.

وبهذا أصبحت ألمرية مركز التصوف في ذلك الوقت، والذي لم يكن وليد الصدفة أو اللحظة، ولكنه حدث عن قصد ووعي لاحتياج المسلمين في تلك الفترة للخروج من الأزمات السياسية والاقتصادية التي تسبب فيها سطوة الفقهاء من ناحية وغلظة الحكام من الناحية الأخرى، وخاصة مع تضاعف الخطر الصليبي. وهنا تحول الزهاد والمتصوفة من الزهد والانعزال إلى الجهاد باللسان وباليد، وظهرت الحركات الفكرية المناوئة للفكر السائد وقتها.

مذهب ابن مسرة وأثره على ابن بَرَّجان:

وقد اتبع ابن بَرَّجان وأصحابه في مدرسة ألمرية معلماً أصيلا هو ابن مسرة[٩١]؛ فمدرسة ألمرية في جوهرها ما هي إلا انبعاث وتوهج جديد للمسرية، إذ كان المصدر الأول للتصوف الأندلسي، وأغلب المدارس الصوفية اللاحقة له ما هي إلا امتداد أو تطوير لمذهبه الصوفي في أغلب الظن، وعلى هذا يمكن القول بأن ابن بَرَّجان قد كون أفكاره عامة والصوفية منها خاصة من ابن مسرة وتأثر به، علاوة على مصادره الأخرى من المشرقيين أمثال الفارابي (ت ٣٣٩هـ) وابن سينا (ت٤٢٨هـ) وإخوان الصفا والغزالي وغيرهم. بالإضافة إلى ما انتشر من مؤلفات عن المذاهب والفرق الفلسفية والكلامية. كما استفاد أيضا من التراث اليوناني (فلسفة أفلاطون وأرسطو والأفلوطينية المحدثة والهيرمسية).

ومن أهم ما يميز مذهب ابن مسرة أنه تضمن أفكاراً زهدية صوفية وأخرى كلامية فلسفية وفلسفية باطنية، كان لها الأثر الواضح على من أتى بعده من رواد الفكر الفلسفي والصوفي. "فقد مثل فكر ابن مسرة الصوفي الفلسفي منعطفا هاما في تاريخ الفكر الإنساني بالغرب الإسلامي عندما وضع الأسس المتينة لمذهبين فلسفيين رئيسيين في الأندلس: اتجاه أفلوطيني محدث وآخر أرسطي مشائي"(٩٢). ومن الملامح العامة لمذهب ابن مسرة في الوجود، حسب ما يستشف من كتاب (خواص الحروف حقائقها وأصولها) و (رسالة الاعتبار) ما يتركز حول مجموعة من المفاهيم وهي: الله علة الوجود، العالم (الإنسان الكبير)، الإنسان (العالم الصغير). والاعتبار عند ابن مسرة هو الطريق والمنهج الذي يتم به استنباط الحقيقة، فهو بهذا المعنى منهج تفكيري تأملي، حيث أن الاعتبار عنده منهج للعبور من الظاهر إلى الباطن. إنه نوع من الكشف الباطني، يصير فيه الظاهر والباطن هوية وجودية ومعرفية واحدة(٩٣).

إن مذهب ابن مسرة يمثل حجر زاوية في عقل ابن بَرَّجان وفكره ووجدانه، حتى في مؤلفاته نلمح ذلك، حيث كان الأخير مثل الأول يرتبط لديه مفهوم الاعتبار بمفهوم العقل، فلا اعتبار بدون عقل، كما أنهما يرتبطان معا بالعالم، باعتباره كتابًا يقرأ حسب تباين العقول في البصيرة وسعة الاعتبار. والله تعالى لم يخلق شيئًا إلا وجعل منه موضوعًا للتأمل والفكر، لذلك تحث كثير من آيات القرآن الكريم الإنسان على التدبر والتأمل والتفكر، إنها أضمن طريقة للكشف عن حقائق الآخرة. وكان آسين بالآثيوس أول من أشار إلى تأثر ابن بَرَّجان بمبادئ ابن مسرة(٩٤) وتبعه بعض المفكرين مثل لاجاردر وآرفوى(٩٥).

إن فكر ابن مسرة وأثر مدرسته ظلا ساريين على امتداد ثلاثة أجيال، كما أن تأثيرهما لم يقتصر فقط على تلامذته بل هناك تلامذة آخرون ومنهم ابن بَرَّجان وغيره قد أعجبوا بمذهبه وفكره، حتى أنهما اتفقا على أن الوحي والعقل طريقان للوصول إلى المعرفة الإلهية، فالوحي يهبط تدريجيًا من أعلى حتى يصل إلى الأسفل (العالم)، وعلى النقيض من ذلك، يبدأ العقل في الصعود التدريجي من الأسفل إلى الأعلى، من العالم إلى الله. وما يؤكد ذلك أيضًا أن ابن عربي

لا يخفي إعجابه بابن مسرة؛ إذ يقول: "روينا عن ابن مسرة الجبلي الذي كان أكبر الطريق علمًا وحالًا وكشفًا"(٩٦).

ثورة ابن تومرت والتنوع الفكري الثقافي:

لم يبلغ الفقهاء والعلماء في الدولة الموحدية المستوى نفسه من النفوذ الذي كانوا يتمتعون به في الدولة المرابطية(٩٧)؛ وذلك لأن الدولة الموحدية قامت على أساس محاربة تسلط الفقهاء وجمودهم العقلي، كما أن ابن تومرت(٩٨) عمد منذ المرحلة الأولى في حياة الدعوة إلى توزيع السلطات والمسئوليات على هيئة الطبقات التي ابتكرها، ومن ثمَّ لم يدع فرصة للعلماء وغيرهم في فرض نفوذهم وسيطرتهم على شئون الدولة، لكنه لم يمنعهم من التمتع بمنزلة كريمة في ظل الموحدين باعتبار أن الدولة قامت على أكتاف داعية ديني(٩٩). لكن منزلتهم في دول المرابطية وسيطرتهم على مقاليد الأمور كانت عاملًا من العوامل التي دعت ابن تومرت إلى مهاجمتهم ومحاربة الجمود الفكري الذي كان يُخيم عليهم، ومن ثم رماهم بكل النقائص، وظل يحاربهم حتى سقطت دولتهم على أيدي الموحدين(١٠٠).

جدير بالذكر أنه خلال حكم أمير المسلمين علي بن يوسف، شهد المغرب هزة فكرية متمثلة في الدعوة التي نادى بها ابن تومرت(١٠١)، وبثها بين أتباعه ومريديه، محاربًا بها الدعوة المرابطية، وهذه الدعوة هي خلاصة دراساته التي قام بها في المغرب والأندلس ثم في الشرق، حيث التقى أئمة الفكر والدين، وقد استمد أصول دعوته من مذاهب متنوعة ومتعددة؛ فهو ينادى بالإمامة وبعصمة الإمام على مذهب الشيعة، ويقول بالظاهرية، ويكره التأويل على رأي داود وابن حزم(١٠٢)، ويتشدد في العقيدة تشدد الحنابلة، ويفهم التوحيد فهم المعتزلة، ويذهب في كثير من المسائل مذهب الأشاعرة، وأطلق على دعوته دعوة التوحيد، وسمى أتباعه الموحدين، إشارة إلى أنهم هم الذين يوحدون الله حقًا، وتعريضًا بالدولة المرابطية التي رماها بالكفر والتجسيم، وأحل قتالها باعتبار المرابطين في رأيه غير مؤمنين(١٠٣).

وعلى ذلك نجد أن ابن تومرت أُعجب بأئمة الأشعرية بالمشرق، حيث أخذ عنهم واستحسن طريقتهم في الانتصار للعقائد السلفية والذبّ عنها بالحجج العقلية، وبذلك كان

مخالفًا لما تعود عليه أهل المغرب من ابتعاد عن التأويل، وإقرار المتشابهات والاقتداء بالسلف في ذلك، إلا أنه لم يأخذ بالمذهب الأشعري كله، بل خالفه في إثبات الصفات[١٠٤].

إن التيارات الفكرية التي سادت الأندلس في هذه المرحلة، آخر عهد المرابطين وبداية الموحدين، كانت تختلف من منطقة إلى أخرى؛ فالتيار الصوفي الفلسفي سار إلى جانب التيار الديني التقليدي الذي انتشر في منطقة الشرق، بينما التزم الوسط خصوصًا في منطقة قرطبة بالتيار التقليدي السلفي أي الالتزام بالمذهب المالكي وفقهه، بينما نجد أن الغرب كان يتأرجح بين الالتزام بالتيار التقليدي السلفي وبين التيار الصوفي الفلسفي المتأثر بالمذهب الشيعي[١٠٥].

ومن ثمَّ فإن منطقة المغرب كانت هدفًا لكثير من المذاهب والأفكار، ومنها المذهب المالكي الذي اعتنقه المغاربة وآمنوا به وتعصبوا له، وصارت المالكية لها دورها المؤثر في تاريخ المنطقة في العصور الوسطى؛ فقد صادف مذهب مالك هوى في نفوسهم لإقامته في المدينة المنورة مهد النبوة وشدة تمسكه بالكتاب والسنة. يضاف إلى ذلك ما اتسم به المذهب من ميل إلى الشدة والصلابة والبعد عن أسباب الترف، وقد وجدت تلك السمات هوى في نفوس المغاربة الذين يميلون إلى التشدد والتمسك بما يؤمنون، بل أمعن المغاربة في تعصبهم لمذهبهم المحبب؛ فمن كان مالكيًا قبلوه وأحبوه ومالوا إليه، ومن كان غير ذلك حاربوه دون هوادة. يقول المراكشي: "ولم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلا من علم علم الفروع، أعني فروع مذهب مالك، فنفقت في ذلك الزمان كتب المذهب، والعمل بمقتضاها ونبذ ما سواها وكثر ذلك حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله (ﷺ)، فلم يكن أحد من مشاهير أهل ذلك الزمان يعتني بهم كل الاعتناء"[١٠٦]. ومن ثمَّ فقد ساد مذهب مالك في الفقه، ومذهب الخوارج في السياسة[١٠٧].

وقد عاش ابن بَرَّجان هذه الفترة الحرجة من الصراع بين دولة المرابطين المساندة للفقهاء والقضاة المالكيين الذين اعتبروا أنفسهم حماة للشريعة، وبين الفكر الحر الذي يمثله ابن بَرَّجان ورفاقه المعتمدين على العقل في تفسير وفهم الكتاب والسنة واتخاذ التأويل منهجاً لهم من

خلال الذوق والوجدان، إضافة إلى أهل الجدل والبرهان المعتمدين على العقل الخالص في فهم حقيقة الوجود عن طريق العقل والمنطق.

وعلى هذا، كان من أسباب ثورة ابن تومرت جمود العلماء والفقهاء على علم الفروع وتركهم للأصول، مع معارضتهم لعلوم الكلام، لذلك شن حربًا على مهاجمة المذهب المالكي. وقد تحايل على تعلق الناس به، بأن ألف لهم موطأ جمع فيه الأحاديث النبوية التي وردت في موطأ الإمام مالك، بعد حذف معظم الأسانيد منها للاختصار[١٠٨]. وحين تولى الخليفة عبد المؤمن[١٠٩] اتخذ خطوة أبعد من ذلك؛ وهي أمره بحرق كتب الفروع والاقتصار على الأحاديث النبوية[١١٠]. وكذلك أمر الخليفة يوسف بن عبد المؤمن بأن تجمع أحاديث الجهاد وجعلها مجموعة واحدة يمليها بنفسه على كبار رجال الدولة[١١١]. وحين تولى المنصور الموحدي قال المراكشي: "وهذا المقصد، أي محو مذهب الإمام مالك، بعينه كان مقصد أبيه وجده إلا أنهما لم يظهراه وأظهره يعقوب هذا". وفي سبيل تحقيق هذا الغرض أمر بحرق كتب الفروع، يقول المراكشي: "وفي أيامه، أي أيام المنصور الموحدي، انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرد ما فيها من حديث رسول (ﷺ) والقرآن، ففعل ذلك"[١١٢].

ويقول ابن الأثير: "وكان، أي المنصور الموحدي، يتظاهر بمذهب الظاهرية، وأعرض عن مذهب مالك، فعظم أمر الظاهرية في أيامه، وكان بالمغرب منهم خلق كثير يقال لهم الحزمية، منسوبون إلى مُحَمَّد بن حزم رئيس الظاهرية[١١٣]، إلا أنهم مغمورون بالمالكية، ففي أيامه ظهروا وانتشروا"[١١٤]. ووقف علماء المالكية[١١٥] لصد هذا التيار ونجحوا فيه، واستمرت المالكية راسخة البنيان في تربة المغرب الأقصى، ولطالما ارتبطت بالشعب ارتباطًا وثيقًا، متغلغلًا في نفوسهم، ممتزجًا بأرواحهم.

وكان للروح الدينية السائدة أثرها في ازدهار العلوم؛ من تفسير وحديث وفقه وعلم الكلام، ففي مجال التفسير زاد الإقبال على دراسة القرآن الكريم باعتباره مصدر التشريع الأول في الدولة المرابطية والموحدية، فأقبل عليه العلماء بالدراسة[١١٦]، وكذلك علم الحديث زاد إقبال

الناس عليه فهو المصدر الثاني الذي اعتمدت عليه الدولتان، المرابطية والموحدية، وكان الموطأ مدار الدراسات المتصلة بعلم الحديث، ولما قامت دولة الموحدين صار له شأن كبير.

ولم تكن تزدهر الفلسفة في دولة المرابطين أو تحظى بالعناية، وإن وجد في هذا العصر من درس الفلسفة لكنه لم يظهرها كالوزير مالك بن وهيب[١١٧] وزير أمير المسلمين علي بن يوسف، وقد خدم أيضًا في البلاط المرابطي الفيلسوف أبو بكر بن باجة، حتى جاء ابن تومرت وأعلن حربه على جمود علماء المرابطين، ودعا إلى دراسة علم الكلام والفلسفة، وسمى أتباعه بالموحدين. وانطلقت الفلسفة من عُقالها، وتزين البلاط الموحدي بكبار الفلاسفة أمثال ابن طفيل (ت١١٨٥م) وابن رشد (ت١١٩٨م). يقول المراكشي: "ثم طمح به شرف نفسه وعلو همته إلى تعلم الفلسفة فجمع كثيرًا من أجزائها..."[١١٨]. وهكذا حال الفلسفة، يرتبط ازدهارها في البلاد وانهيارها بمدى تقدير الخلفاء، أو بمعنى أدق بالحرية، إلا أن ذلك لا يقلل من المرتبة الكبيرة التي وصلت إليها في ظل دولة الموحدين.

أما التصوف[١١٩] فقد احتل المتصوفون مكانة مرموقة في المجتمع الأندلسي، وقد تعرض أغلبهم للمحن ورغم ذلك لم تنجح في التقليل من شأنهم، فقد كان المجتمع الأندلسي ملتفًا حولهم بمشاعر من التقدير والاحترام، وصاحب ذلك إيمان العامة بالخوارق والمعجزات[١٢٠]، وكان ذلك سلاح البعض من أمثال ابن تومرت الذي استغل، مستعينا بذكائه وسعة حيلته، ما يعرفه عن سكان المنطقة من تهيؤ للإيمان بالخوارق والمعجزات، في الوصول في النهاية إلى تحقيق غاياته[١٢١]. والخليفة عبد المؤمن بن علي الذي اقتفي خطوات أستاذه بن تومرت.

أما الملامح العامة للتصوف، فقد تم التركيز على الزهد ومجاهدة النفس والإكثار من العبادة والأذكار، ولم يكن التصوف فلسفيًا، وبهذا أحتل التصوف ورجاله مكانة متميزة في مجتمع المغرب الأقصى، وكانت هناك عداوة من بعض الفقهاء للمتصوفين، فإذا ما انتشر كتاب الإحياء بين الناس كان ذلك سندا لأهل التصوف بالبلاد وقوة لهم[١٢٢]. وهكذا أصبح المتصوفة طبقة مرهوبة الجانب، مسموعة الكلمة، عظيمة النفوذ والتأثير.

من هنا ظهر الأثر الكبير والطاغي لثورة ابن تومرت، على جميع المذاهب الفكرية في عصره، حيث أدى هجومه على الجمود الفكري لفقهاء المالكية إلى فتح الباب أمام ابن بَرَّجان وغيره للتحرر الفكري والتعبير عن آرائهم بحرية. وإن كان الهدف الخفي وراء ثورة ابن تومرت لا يتعدى تحقيق المكاسب السياسية والعسكرية باستخدام قناع الدين، إلا أنها كانت فرصة كبيرة أمام الفلاسفة والمفكرين لإثبات منهجهم الفكري. وهذا أيضا يدل على أن الطريق الأمثل لإخضاع العامة سياسياً وعسكريا لا يتم إلا بالسيطرة على عقائدهم الدينية في الأساس.

وهكذا يتبدى لنا، مما تقدم ذكره، أن ابن بَرَّجان نشأ في بيئة يسودها الرفض. وأن البيئة الفكرية التي تماست مع نشأة ابن بَرَّجان شهدت في جوهرها صراعا بين عقليتين فكريتين؛ إحداهما اتسمت بالجمود الفكري، والأخرى نزعت إلى التحرر الفكري من هذا الجمود. ويلاحظ أن كلتا العقليتين كان مصيرهما الإحراق على يد الأخرى، مما يكشف عن تعصب فكري للرأي الواحد الذي لا يقبل الآخر ولا يتعاطى معه.

المحور الثاني: ثنائية عالمي الغيب والشهادة

انطلق ابن بَرَّجان من حقيقة التمييز بين عالمي الغيب والشهادة أو بين العالم الغيبي (الخفي) والعالم الدنيوي (المرئي)، ليس من أجل التأكيد على حقيقة تلك الثنائية كما فعل أفلاطون حين أكد على ثنائية (المعقول والمحسوس)؛ بل من أجل البرهنة على انتفاء تلك الثنائية تمامًا من خلال التدبر والفهم الواعي لآيات القرآن الكريم، والتدليل على وحدة الوجود التي هي في الأصل، بالنسبة له، حقيقة لا يمكن إنكارها.

إن ثنائية العالم الغيبي والعالم الدنيوي الحسي ما هي إلا ثنائية ظاهرية يقف عند حدودها من لم يستطع تدبر الآيات القرآنية وفهمها، وكذلك الذين لا يدركون جيدًا كيف لهذا العالم الحسي أن يكون امتدادًا وجوديًا وماديًا للعالم الغيبي أو عالم الآخرة، حيث يكوّن باطنه الجانب الداخلي الذي يعني الآخرة، فالبعد الخارجي للعالم فرع من الأصل الآخرة، لكن العالمين بعيدان عن أن يكونا متساويين مع بعضهما البعض، لهذا فالعالم الدنيوي هو الأقل على مستوى

الحقيقة أو أقل درجة في الحقيقة، لهذا فإن تحقيقه هو الآخرة، والعالم الآخر أكثر واقعية وأكثر وجودًا وإكرامًا من هذا العالم. وسنتناول هذا المحور من خلال ما يأتي:

أ- عالم الغيب:

يرتب ابن بَرَّجان عديدا من الآيات القرآنية تأكيدًا على حقيقة العالم الغيبي عنده الذي يعني أشياء كثيرة، ويضم معاني وحقائق من الأسماء والصفات كما تدل الآيات على ذلك يقول سبحانه: ﴿أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾(١٢٣). ويدلل ابن بَرَّجان على ذلك العالم الغيبي بالحالة الغيبية للعالم قبل أن يخرج إلى الوجود (ممكن الوجود) بالأمر كن. يقول ابن بَرَّجان: "وكان أيضًا الوجود كله مخبوّا في الماء الذي كان عليه العرش، والوجود كله يومئذ مرتق، ثم لما فتق ذلك الرتق خلق الماء فيما خلقه من ذلك، فإذا أرسل الرياح اللواقح في الأجواء، وخلق الماء على ذلك فأنزله إلى الأرض، أخرج مما خبأه ما شاء كما سبق في علمه السابق وقدرته المحيطة ومشيئته العالية، سبحانه وله الحمد عالم الغيب والشهادة، فتعالى الله عما يشركون"(١٢٤).

ويرفض ابن بَرَّجان الفهم الشائع لعالم الغيب الخفي (غير المرئي)، باعتباره لم يأت بعد، إذ يرى أن الوقائع في الآخرة ليست غير مرئية في البعد المادي المحسوس، وإنما يتم اغتنامها فيما بعدها لتصبح هذه الوقائع مساوية في الوجود. وهكذا يبدو أن ثنائية ابن بَرَّجان ليست ثنائية أفلاطونية مفارقة، فلم يقل بمفارقة عالم الغيب للعالم الدنيوي، بل إنهما يوجدان جنبًا إلى جنب حتى ولو كان العالم الدنيوي تجليا للعالم الغيبي، كما قال: "... خبأ الآخرة في ظل الدنيا"(١٢٥). إنه جزء لا يتجزأ من العالم الذي نعيش فيه.

وبما أن الوجود هو الأساس، فإن العالم الخفي غير المرئي هو بُعد واقعي يجب الوصول إليه بطريقة أو بأخرى، وهكذا ما هو غير مرئي بالنسبة إلى المؤمن مرئي لأولياء الله؛ وما هو غير مرئي من قبل الأخير مرئي للأنبياء. والغيب للأنبياء مرئي للملائكة؛ وغير معروف للملائكة من قبل الله. إن الغيب الحقيقي الوحيد في نظر ابن بَرَّجان هو ما سماه غيب الغيب؛ أي اللوح

المحفوظ. وما يفعله أولياء الله من قدرة على الكشف هو مجرد خرق للعادة. ومفتاح النظر إلى الغيب هو تدبر آيات الله وآثاره في الكون.

وقد حدث أن دلّل ابن بَرَّجان بنفسه على مفهومه للغيب أنه يمكن كشفه من خلال تدبر آيات الله، من خلال استخدامه لعلم أسرار الأعداد والحروف. وقد أورد المراكشي في السعادة الأبدية: "ومن كراماته ﷺ ما حكاه عنه النبهاني في جامع كرامات الأولياء أنه ذكر في تفسيره الذي ألفه سنة عشرين وخمسمائة هجرية، وكان بيت المقدس إذ ذاك في يد الفرنج أن فتحه يكون في رجب سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة، وقد كان كذلك، ففتح في رجب من السنة المذكورة على يد صلاح الدين الأيوبي، قال: وعندي أن الإخبار بذلك من ابن بَرَّجان هو كرامة، وإن ذكر أنه استخرجه بحساب من قوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾(١٢٦)"(١٢٧).

وقد كان لهذا التفسير أو تلك النبوءة ضجة واسعة وشهرة ذائعة، حيث تجاوز التفسير النصي الظاهري المعهود إلى التفسير بالإشارة والرمز(١٢٨). قال النابلسي: "فذكر إشارة فلكية استخرج منها حصول الفتح المذكور قبل أن يكون ثم كان مطابقاً لما قال(١٢٩)". وقال صاحب "الروضتين": "وهذه نجامة وافقت إصابة إن صح أنه قال ذلك قبل وقوعه وكان في كتابه قبل حدوثه وليس ذلك بمأخوذ من الحرف(١٣٠). ولا هو من قبيل الكرامات أيضاً، فإن الكرامة لا تكتسب بحساب ولا تفتقر إلى تاريخ (١٣١)".

وفي تفسير الإمام أبي حيان الاندلسي: "كان شيخنا أبي جعفر ابن الزبير يحكي عن أبي الحكم بن بَرَّجان أنه استخرج من قوله تعالى: (غلبت الروم.....) افتتاح المسلمين بيت المقدس معينًا زمانه ويومه وكان إذ ذاك بيت المقدس قد غلبت عليه النصارى وإن ابن بَرَّجان مات قبل الوقت الذي عينه للفتح وإنه بعد موته بزمان افتتحه المسلمون في الوقت الذي عينه أبو الحكم وكان أبو جعفر يعتقد في أبو الحكم هذا أنه كان يتطلع على أشياء من المغيبات يستخرجها من كتاب الله تعالى انتهى" (١٣٢).

وقد ذكر الخلكاني في ترجمة أبي المعالي مُحَمَّد بن الحسن بن علي بن مُحَمَّد القرشي، الملقب محي الدين المعروف بابن زكي الدين الدمشقي، الفقيه الشافعي: "أن أبا المعالي المذكور أنشد قصيدة عند فتح السلطان صلاح الدين مدينة حلب سنة تسع وسبعين وخمسمائة، من جملتها هذا البيت:

وفتحُك القلعةَ الشهباءَ في صفرٍ   مبشرٌ بفتوحِ القدسِ في رجبِ

فقيل له: من أين لك هذا، قال: أخذته من تفسير ابن بَرَّجان في قوله تعالى (غلبت الروم...) وله حساب طويل."

وحيث أثبتت كتب التراجم والأعلام صحة هذه الواقعة ونسبتها إلى ابن بَرَّجان، فإن من أخذ عليه هذا المنهج التفسيري، رغم شهرته إلا أنه لم يرد عن السلف، يعتبر أقل ممن وافقوه وأقروه؛ حيث ذكروا ما روي عن الإمام علي كرم الله وجهه حين سئل: "هل أسر إليكم رسول الله (ﷺ) شيئا كتمه عن غيركم؟ فقال: لا، إلا أن يؤتي الله تعالى عبدا فهما في كتابه؟(١٣٣)".

ويذكر ابن بَرَّجان: "قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ﴾(١٣٤) وقوله: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾(١٣٥)، فإن وصف الملك احتوى على الظاهر من ذلك، والباطن والغيب هو ما غاب عن الحواس ليس الغيب إلا بالإضافة إلى المخاطبين، وأما المخاطب ﷻ لا غيب عنده، وأغرق في الغيب مما تقدم ذكره ما فات العقول دركه كقوله جل قوله: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾(١٣٦)، قوله جل قوله: ﴿وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾(١٣٧) ونحو هذا"(١٣٨).

ويقول أيضًا: "قال الله سبحانه: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا ۞ إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾(١٣٩)، ومن الغيب ما يكون غيبًا بالإضافة إلى بعض دون بعض، كالملائكة وعلومهم هم غيب في حقنا، وليسوا بغيب عند أنفسهم، وكذلك الجن، وكل ما غاب عن مشاهدتنا وعلمنا فهو غيب في حقنا، وإن كان

مشاهدًا ومعلومًا لسوانا، وإنما الغيب المقطوع أنه لا يعلمه سواه، كالمعنى بقوله: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾[١٤٠][١٤١].

ويستمر ابن بَرَّجان في مقارنة الحقائق المتصورة للنائم والحالم، مع شخص يفيق؛ فالنائم بلا حراك، وغير مدرك لحواسه، في حين أن الحالم يعتقد أنه على بينة من حواسه. والثابت بين الاثنين أن الغيب هو العالم المرئي للإنسان المستيقظ؛ يقول ابن بَرَّجان: "ولو وقف الإيمان على الاعتبار بمجرد المشاهدة لعدمت صفة الإيمان بالغيب"[١٤٢].

وعلى الرغم من دعوة ابن بَرَّجان إلى إعادة تعريف المقصود بعالم الغيب، فقد أُخذ عليه ما قاله في مفهوم الغيب، وكان رده على ذلك بقوله: "إن قال قائل: الإيمان بالغيب معهود، كشهادتنا أن الله حق، وأن الملائكة حق، والنبيين حق، والساعة حق، ونحو هذا من الشهادة، فإن ذلك موجود حاضر وإن لم يُرَ، وهو الآن معدوم وسيكون في المستقبل، وأما ما ذكرته فنوع آخر تنكره المشاهدة، ولا تكاد العقول تستقر على حال الإقرار به. فالجواب: إن ذلك كذلك، لكن ما ذكرته من الغيب فهو أولى بحال الإيمان بالغيب، وهو المنصوص عليه من مطالبة المكلفين بالإيمان، وكما أن الغيب ظاهر بالإضافة إليه كذلك له باطن، وإن عقلًا لا يقضي بأن للفعل فاعلًا وللصنعة صانعًا، وأن خالق الأرض والسماوات وفاعل النور والظلمات أحق أن يتبع، ويُبتغى مرضاته، وتطاع أوامره لعقل غير صحيح"[١٤٣].

ب- عالم الشهادة (العالم الدنيوي):

بداية يؤكد ابن بَرَّجان أن هذا العالم الدنيوي، بكل ما فيه من ظواهر طبيعية وكائنات، ما هو إلا آيات لله عز وجل، وتجلٍّ للعالم الغيبي (عالم الآخرة). وقد استطاع ابن بَرَّجان من خلال تفسير عديد من آيات القرآن الكريم بيان العلاقة بين العالمين، وكيف يمكن قراءة كثير من الظواهر الطبيعية وتفسيرها باعتبارها رموزا وإشارات دالة على العالم الغيبي.

يقول ابن بَرَّجان: "اعلم يقينا أنه لم يأت عن الله عز وجل، شيء من الأشياء بنبأ إلا وفي العالم آية أو آيات دالات عليه معلمات بذلك كالنبأ، وليس في العالم آية دالة على معرفة الله أو على اسم من أسمائه، أو صفة من صفاته، أو على الدار الآخرة وجميع موجوداتها، أو على

الملائكة والأنبياء والنبوة والرسالة والمرسلين وما جاءوا به، إلا والنبوة قد أنبأت عنه ونبهت عليه مجملًا أو مفصلًا؛ ليصادق البرهان ويتجلى اليقين"[١٤٤]. مثلها مثل الآيات القرآنية، فإن معظم الآيات في الكون لا تعكس حقيقة واحدة فقط، بل عديد من الحقائق في آن واحد، حيث تتجلى آيات الله بطرق متعددة، وبالتالي يمكن الاعتبار في إبداع خلقه من أرواح مختلفة ذات إمكانيات ودرجات مختلفة من الوعي والإدراك، فكما لا تنشأ الشمس والقمر والنجوم أبداً في المكان المحدد مرتين، لا يوجد تكرار أو رتابة في الكون، ودليل ذلك، قول ابن بَرَّجان: "وليعلم أنه، ﷻ، لا يتجلى لعباده بتجل قد تقدم ضياء ونورًا إنما هو تجل مجدد أبد الآباد، وكما لا يعجزه صورة يخلق عليها، كذلك لا يجدد ظهورا قد كان آية ذلك الشمس والقمر والكوكب، لا يطلع الطالع منها من حيث طلع بالأمس"[١٤٥].

وهكذا يحث ابن بَرَّجان تلامذته على توجيه نظرهم إلى السماء والأرض باستمرار، ليتدبروا في بديع خلق الله، فآيات الله مثل آيات القرآن يجب تدبرها، وهذا التفسير يستوعب عديدا من وجهات النظر، مما يفسح المجال لمزيد من التدبر والفهم. يقول ابن بَرَّجان: "كذلك جعل بين كل صنفين من الموجودات برزخًا ليس من هذا ولا من هذا، وهو منهما كالجماد والنبات، كذلك بين الحيوان والنبات وبين الحيوان والإنسان، كذلك بين الإنسان والملك، ثم الملائكة يتفاضلون في الاصطفاء وجود عام لكل فضلين من مفضول منهما وعنهما. يقول عز من قائل للذين لا يؤمنون بالآخرة ويكذبون بلقاء الله: هلا اعتبرتم بهذه الوصل من أنواع الموجودات فتعلمون من ذلك أن موتتكم هذه فصل بين الدنيا والآخرة؛ كالعشائين النهار والليل، والعيشين بين الليل والنهار، واستقرأتم ذلك في آيات السماوات والأرض تجدون ذلك شائعًا في الوجود ودليل الحق وفاقه واطراد وجوده، هلا صدقتم رسلي وكتبي وتدبرتم كلامي؟ ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[١٤٦] [١٤٧].

ثم يناقش ابن بَرَّجان المصطلح القرآني "آلاء"، في ضوء الإيمان بأن هذا المصطلح يعبر عن حقائق إيجابية للآخرة. حيث يذكر قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْجَوَارِ ٱلْمُنشَـَٔاتُ فِي ٱلْبَحْرِ كَٱلْأَعْلَـٰمِ﴾(١٤٨)، وقوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[١٤٩].

والآل: هو ما يظهر عن وجود حقيقة الموجود في الدنيا آلاء لوجود العلي الأعلى ولموجودات الآخرة، وفي الآخرة الوجود الحق، وجميع موجودات ما هنا آلاء لحقائق ما هنالك، فافهم. ألا تسمعه، عز من قائل، يقول على أثر ذلك: ﴿لتستووا على ظهوره﴾ يعني: المركبين البري والبحري، ﴿ثم تذكروا نعمة ربكم إذا استوتيم عليه﴾، وتذكروا بها ما في هنالك، وتشكروه على ما متعكم به من آلاء ذلك في هذه فتقولوا: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا﴾[١٥٠]، وأنزله لنا كما قال: ﴿ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾[١٥١] ﴿وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ﴾[١٥٢]؛ أي: مطيقين الإقران إلا طاقة قرنت لهذا الفرس والبعير؛ أي: أطقته"[١٥٣].

يقول ابن بَرَّجان: "وفي أخرى: فينكشف لهم عن ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر"[١٥٤]. وينشأ السؤال في الدنيا بالهادية إلى منال الرضا في الآخرة، كما ينشأ العلم به في الدنيا إلى رؤيته في الآخرة، وهو الوصول الأعلى، كما ينشأ التذكر والدعاء إلى المخاطبة والتكليم دون حجاب ولا ترجمان، كما ينشأ العلم بموجودات الدنيا من سماء وأرض وأفلاك ونجوم ونبات وإنس وجان، وجميع ما خلق الله من شيء، ثم العلم بملكوت السماوات والأرض وما بين ذلك، وما علا وما سفل، ثم العلم بالحق الذي خلق الله ذلك كله به إلى موجودات الجنة في الدرجات العلا منها، ثم إلى مشاهدة الحق المبين ﴿يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾[١٥٥]، ثم إلى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر"[١٥٦].

ويقول أيضًا: "واختلاف الليل والنهار آيات عليه، فالنهار بما هو آية على لقائه وطلوع الشمس آية على لقائه ورؤيته، كذلك طلوع القمر ورؤيتهما دائمًا آية على رؤيته فيما هو الحق المبين في تلك الدار دائمًا، وظلام الليل ووحشته، وفقد الهداية، واجتماع أحزان الحزين، ووجد الواجد، وحنين الغريب، وحضور الهم دليل على البعد عنه في الظلمات السفلى، نعوذ بالله

منها، كما الانتشار وفرح النفوس وراحة المريض وكشف الغم والهم على الأغلب بطلوع الفجر وإشراق الآفاق وضياء الأجواء بطلوع الشمس آية على الفرح باللقاء، ووجدان الفرح في ذلك لمن آمن بالله وعمل له، فابحث عن ذلك تصب البغية، إن شاء الله، وسماع كلامه بفهم وإيمان به آية على تكليمه"[١٥٧].

ويستمر ابن بَرَّجان في توضيح فكرته عن كيفية كون العالم تجليًا للعالم الغيبي قائلا: "ثم القمر ينتقل في منازله، ويحل كل ليلة في محل من محاله إلى ثمانية وعشرين يومًا من الشهر بعدد المنازل ثم يستتر ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[١٥٨]، فسلطان القمر بالليل، وسلطان الشمس بالنهار شاهدا عدل لخالق الأرض والسماء ﷻ ربنا وتعالى، وإنهما آيتان مبينتان لنور الأنوار، ومقلب الليل والنهار الحق المبين"[١٥٩].

وهكذا تتضح لنا فكرة ابن بَرَّجان عن إيمانه بأن عالم الشهادة يعد تجليًا لعالم الآخرة، وأن الأخير هو الحقيقة، والوجود الكامل يشبه في جوانبه كلها عالم المثل الأفلاطونية في كونه الأصل (الوجود الحقيقي)، بينما يبقى العالم الدنيوي مجرد تجلٍ للحقيقة الكاملة ولا يحمل هذا الكمال في ذاته. والتساؤل الذي يفرض نفسه هنا عن الصلة بين العالمين، وكيف استطاع ابن بَرَّجان أن يقدم تفسيرًا للعلاقة بينهما.

ج- الرمز والصلة بين عالمي الغيب والشهادة:

لجأ ابن بَرَّجان إلى التفسير الرمزي أو الإشاري لتأكيد العلاقة والصلة القوية بين عالمي الغيب والشهادة؛ من خلال تدبر العديد من الرموز الكونية التي تربط بين الغيب والشهادة ويستطيع من خلالها المتدبر أن يقرأ الغيب بعين المشاهدة. وقد تنوعت هذه الرموز عند ابن بَرَّجان، وكان من أهمها عنده الماء. فالماء من الآيات الإلهية فهو واحد في جوهره، ومع ذلك فإنه يؤدي إلى تعدد، إنه آية من آيات الله، خالق كل شيء. ويقع الماء الكوني تحت العرش

الإلهي ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾[١٦٠] ولا ينبغي الخلط بينه وبين الماء العادي، فالماء يشمل واقع كل من المياه العادية والسوائل المنوية من المخلوقات الحية.

يقول ابن بَرَّجان: "فاقضوا إذا بحكم الاعتبار أن هذا الماء المنزل من السماء، الكائن عنه أنواع الجنات إنما نزل عن جنة، وإن لم يكن عين الجنة اليوم فيها ظاهرة، فهي فيها باطنة، وكذلك الكائن عن الماء من جنات على أنواعها فهو عن الجنة، وقد تقدم ذكر اعتبار آخر بالماء ينزله الله من السماء طاهرًا مطهرًا، وهو واحد في نفسه من حيث هو ماء، فيخرج الله عنه نبات كل شيء، ويخلق منه كل شيء حي آية على أن الله واحد، وهو خالق كل شيء، فكان عنه نبات كل شيء، وخلق الله منه كل شيء حي على اختلاف وجوده، وهو ماء واحد من حيث هو ماء، فاقض بذلك على تخالف الوجود في الموجوات مع وجود الكثرة والوحدة"[١٦١].

والماء في القرآن الكريم عامل نشط يولّد الحياة في العالم؛ فمياه الأمطار رمز لقدرة الله وإبداعه في خلقه. يقول ابن بَرَّجان: "والمعهود أن البحر يستخرج منه اللؤلؤ والمرجان، وإنما يستخرج منه الدر على ما ذكره المستخرجون له من أصدافه، وأن الله يخلقه من ماء المطر فتنفتح تلك الأصداف، الماء ينزل من السماء في أوان مخصوص فتقع فيها فتقوم الأصداف له مقام الأرحام للنطف أو بيض الطير لما وجد له وماء البحر مقام الحضانة، وهذا يقوي القول بأن البحرين المذكورين هما: الفتح والفيح، وبآخره يكون المعنى بذلك البحران العذب والمالح، ألا تراه لما جاء إلى الإخبار عن جري الفلك أفرد ذكر البحر بقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ﴾[١٦٢][١٦٣].

إن الماء من أهم الآيات الإلهية التي يستشهد بها ابن بَرَّجان على إبداع الخالق، وإن تدبر الأهمية الرمزية والعلمية للماء يتضح حين يتأمله الإنسان وهو ينحدر من السماء إلى الأرض ويعطي الحياة للنباتات والأشجار... والمخلوقات كلها، فإن قطرة من السائل المنوي تنحدر "من مكانه الأصلي إلى مكانه من الراحة"، ومن ذلك التبادل تأتي الأجيال المتعاقبة والمتنوعة سواء أكانت الإنسانية أو الحيوانية.

ويبين ابن بَرَّجان أن السائل المنوي البشري هو عنصر نشط ينتج ذرية من جنسه الخاص؛ أي إن الحيوانات تخرج من السائل المنوي الحيواني، وينطبق الأمر ذاته على ذرية آدم نفسه؛ إذ خلق آدم من الطين والماء، ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ﴾[١٦٤] فالطين أمه، والماء أبوه، والماء مبدأ نشط، والطين المتلقي السلبي[١٦٥]. يقول ابن بَرَّجان: "أما الإنسان فخلقه من التراب الأرضي، وجاء بالماء صار طينًا لازبًا، والأرض أمه والماء أبوه"[١٦٦].

إن حقيقة مياه الأمطار التي تنزل من السحب ترتبط في نهاية المطاف بالسماء، وتعطي الحياة للأشجار والنباتات، وكما يمكن تأسيس العلاقات الوراثية من خلال المقارنة بين الابن وأبيه، فإنه يمكن أيضًا تمييز العلاقات الأنطولوجية بين العالم الخارجي والسماء من خلال تذكر أوجه الشبه بين العالم النباتي والسماء. يقول ابن بَرَّجان: "فتوهم، وفقك الله، بعقل حاضر، وإيمان جازم، وانظر بصحة اعتبار إلى الماء النازل حال نزوله من السماء والأرض، وانظر ذلك في وهمك بالنطفة حال نزولها من مستودعها إلى مستقرها، وكون الولد عنها بطفوليته ونشوئه، ونموه وشبابه، واستوائه وكماله، وكهولته وشيخه وهرمه، هكذا إلى منتهى درجاته، وأقض بمثل ذلك على الماء فعجل أجله، وقرب في نظرك وتوهمك بعبده، فكم ترى على ذلك في الماء النازل أيضًا من جنات وعيون، وأنهار وأشجار، ومن النبات والأزهار والثمرات؟ وكم ترى فيه من أناسي وولدان، وشيب وشبان إناث وذكران، ثم من دواب بهائم وأنعام، أنسي ووحشي وهوام؟ قال الله عز وجل: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾[١٦٧] أي: بما كان هذا كله عنه من جنة فيها هنالك ونار في دار الأبد من الكون فيها والرجوع إليها، وبرب قادر على إحيائهم كما قال ﴿وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾[١٦٨] و﴿مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾[١٦٩][١٧٠].

يقول ابن بَرَّجان: "وقد تقدم الكلام في أن الدنيا نبذة من الآخرة، صورت على صورتها سرائها وضرائها، لكن على المزج والتقليل، وأن الذي يكون عن الماء الذي ينزل من جنات وعيون، ومقام كريم شبيه بما ينزل عنه، وكذلك القسم الآخر. قال رسول الله (ﷺ): الجنة أقرب

إلى أحدكم من شسع نعله، والنار كذلك"[١٧١]. هنا تجاوز ابن بَرَّجان كل المعاني الظاهرة للأشياء، إلى معانٍ خفية لا يدركها إلا كل متدبر معتبر.

ويستمر ابن بَرَّجان في تفسيره الأشاري قائلًا: إن العالم البرزخي بصدع الفجر، حيث يقول: "والليل آية على الموت... كما أن وقت صلاة الفجر آية على دار البرزخ"[١٧٢]. وبطريقة مماثلة فالنوم واليقظة والأحلام هي آيات الموت، والقيامة، والنظر في الآخرة. يقول: "﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[١٧٣] فقد أخبرك صراحة أن لكل شيء ملكوتًا، والملكوت هو تحسين الملائكة، عليهم السلام، وتدبيرهم، وفعلهم على ما شاءه ربهم عز ذكره، لا يسبقونه بالقول، وهم بأمره يعملون"[١٧٤].

ويذكر ابن بَرَّجان قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾[١٧٥] قائلًا: إظهاره البرق آية على جهنم، أعاذنا الله برحمته منها، لأنها تفيح بنفسها والبرق من وجود نفسها الناري في أجواء الهواء فتصدمه، أي: النفس رحمة الله بالرياح اللواقح للسحاب والماء الكائن عن فتح رحمته، فيشتمل السحاب على ما في الجو من إثارة ذلك المعنى الناري، فتخرجه الملائكة، بإذن الله، بروقا وصواعق، وتخرج حقيقة نفسها رعودًا، لذلك قال خوفًا؛ أي: من الصواعق ومما هي عنه لمن غفل عن ذلك، وطمعًا في فتح رحمته"[١٧٦].

ويمكن تفسير العلاقة بين هذا العالم المرئي والقادم (غير المرئي) بصورة أكثر وضوحًا من خلال تشبيه ابن بَرَّجان له بعلاقة بذور الخردل بشجرة الخردل، وبذور الخردل تحتوي على صفات شجرتها، مثلما يحمل هذا العالم آيات المرحلة التالية؛ لأن الله أولاً خلق أشجارًا في السماء، ونبتت البذور من الأشجار، وبهذا فالعالم المرئي يعد فرعا من العالم غير المرئي، ويحمل آثاره في كل مكان.

إن الله يهيئ البذرة ويغذيها في شجرة ذات جذور أولية وثانوية، تمتلك كل منها جذورا، هذه الجذور لها فروع وأغصان وأوراق وأزهار. ولا شك في أن الله يجعل البذرة في جميع أنحاء الشجرة، وجميع صفاتها الخارجية التي يتم إنشاؤها، ومن ثم يجب على المرء أن يعرف أن الشجرة هي التي تصور في تلك البذرة، وبهذه الطريقة يعرف العالم الآخر من هذا العالم، وعندما

يعود المرء إلى النظرة الثانية في قوله: ﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾[١٧٧] يعرف أن هذا العالم من العالم الآخر. وعند التأمل، يتعرف المرء على أشياء من العالم الآخر في كل كائن من هذا العالم؛ لأن هذا العالم مستمد من العالم الآخر، وبهذا يتضح أن الشجرة في هذا الإطار بكل ما تشمله، هي دار الوسط أي العالم الآخر أو الآخرة.

يقول ابن بَرَّجان: "الاعتبار بالبذرة كبذرة الخردلة.... مثلًا أو ما دق من البذور أو عظم من شجرها، وإن كل ما تفرق في الشجر أو تجمع من معانيها وصفاتها في الثمرة مجموع في البذرة على دقتها، فإذا انزرعت فنبتت أخذت سفلًا وعلوًّا وتفرعت إلى ذلك، وذهبت مذاهبها، وإنما جميع ما تفرق فيها من مكنون ما يجمع في تلك البذرة، فالبذرة هي الدنيا على هذه العبرة، والشجرة وما تفرعت إليه علوًا وسفلًا وحملته من زهر وورق وأفنان وثمر، إلى غير ذلك من أوصافها ومعانيها كلها هي الآخرة، والشجرة إنما تجدها تنشأ من صغر إلى كبر، والشجر في الوجود، أولًا، ثم كان البذر عن الشجرة"[١٧٨].

ومن ثم، فإن هذا العالم مثل بذرة الخردل بكل ما تحتويه وكل شيء تنقسم عليه؛ لأن الله عندما خلق العالم لم يبدأ بالبذور، بل خلق أشجاراً ونباتات، وأعطاها البذور. وبالمثل، فإن هذا العالم مأخوذ من العالم الآخر؛ لذلك كان العالم شجرة تحتوي على جميع الكائنات الحية، وهكذا البذور. وعندما تموت تلك الكائنات؛ تظهر كالشجرة التي تأتي منها البذور، ثم عندما يتم إحياؤها، فإنها تتوافق مع البذور. قال الله تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾ عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[١٧٩]، هذا مثال على تناظر الشجرة مع البذرة.

إن إدراك العالم الغيبي وتفسير رموزه وإشاراته ومعرفة حقيقته يتوقف على مدى قدرة المتأمل على قراءة هذا العالم الدنيوي بكل ما فيه من تجليات، ويكون ذلك بالنظر والتأمل في تفاصيل الكون على أنها رموز وإشارات تنقل المتأمل إلى مرحلة أعلى وهي الاعتبار، أو أخذ ما أسماه ابن بَرَّجان العبرة من المشاهدات الدنيوية. والعبرة تتويج لتعاليم ابن بَرَّجان وتأملاته وتدبراته

الكونية المطبقة على مستوى الممارسة الروحية، فليست العبرة تمرينًا فكريًا مجرّدًا في الفكر المترابط؛ بل هي اعتراف روحي تدريجي بالآيات الإلهية واستيعابها. يقول ابن بَرَّجان: "ويوقف على تحقق هذه الشهادة بطول الاستقراء، مع التجرد لذلك والتفرد له، ولزوم دوام الأفكار بخالص الأذكار، ومعرفة وجوه الاعتبار مع التوفيق، والتوجه إلى تحقق التحقيق، وصدق الالتجاء في ذلك كله إليه، وإفراد التعول عليه، ومحو الصفات منك والآثار والدعوى والاختيار، وانتظار ما يفتحه عليك شاهد الكتاب والسنة وإجماع الأمة"(١٨٠).

من خلال استقراء الإنسان لوجود الآخرة، يزرع المؤمن حسًا بديهيًا للتوجيه الداخلي، بحيث "يشم" ويستشعر" الغيب مثل "دبيب النمل، فالاعتبار بالغيب هو التحول النموذجي المطلق في وعي المؤمن، وهو عبارة عن ممر، واختراق متقاطع، تأملي تأملي، أو اكتشاف غير المرئي من خلال المرئي، عن طريق قراءة العالم المرئي بعين المتدبر. إن العبرة ممر من الفكرة المجردة والاعتقاد غير المادي إلى الوعي والتحقق الملموسين. وهي عملية رمزية من خلال العبور إلى عالم الغيب مع آيات الله وآثاره في الكون، وفي الذات البشرية بل هو القلب ذاته وذروة الدين نفسه.

وكما كان للنبي (ﷺ) تجربة مباشرة للعالم القادم في رحلة صعوده الليلي من خلال السماوات السبع (المعراج)، لذلك فقد أعلن ابن بَرَّجان أن رحلة المعراج من العقل إلى المعرفة الإلهية جاءت لتمكين المؤمن من تجربة الجنة الصغرى. يقول ابن بَرَّجان: "والصلاة بحقيقتها جمعت ذلك كله؛ أعني: الفكر والذكر والعلم، والبصيرة فيها أثقب؛ لصفاء أنوارها من أجل بركة الشهود العلي، وما جعلت الصلاة له والذكر والتذكار في الدنيا على حكم العبرة والعلم بما هو المعبور إليه هو الجنة الصغرى، والصلاة خاصتها وسرها"(١٨١).

إن ثمرة العبرة هي الحكمة، وهي تحديد معاني الأسماء والصفات في الوجود، وبالتالي الصعود من خلالها إلى العالم الآخر؛ يقول ابن بَرَّجان: "ومعرفة أسمائه هو العلم أجمع، والعلم بوحدانيته هو البرهان الأكبر، والفهم عن آياته في الوجود هو اليقين فاعلمه، والعبرة من حاضره إلى غائبه هو الشأن كله"(١٨٢). وبهذا تفترض العبرة أن كل ظاهرة في هذا العالم لها حقيقة متطابقة في

المرحلة التالية التي تتوقعها أو لكل حقيقة حق يتقدمها. يقول ابن بَرَّجان: "لكل حقيقة حق يتقدمها، دل على ذلك اشتراط القيمة قبلها، وإعلام كل شيء وأوائله قبله، والإسراء وإن لم يكن موتًا ولا صعقًا ولا نومًا على أشهر الوجوه، فقد خرج بما هو عن مشاهدات الدنيا إلى مشاهدة الأفق الأعلى، ولا تنكر الرؤية هنالك"(١٨٣). فالاعتبار ليس مجرد تمرين عقلي في التواصل بين العالمين؛ بل إنه تحول فكري وروحي. ويرى ابن بَرَّجان أن التأمل يتجسد في نبي الله إبراهيم (سيد المعتبرين). ويفرق ابن بَرَّجان بين نوعين من الاعتبار؛ الاعتبار التخيلي والتدبر، أو التأمل البسيط الذي يتجسد في العبرة.

ويستلزم الاعتبار عند ابن بَرَّجان انعكاسًا كاملًا لعلاقة المرء مع الآخرة والوحي، بحيث يصبح المرئي غير مرئي، ويبدأ العالم المرئي في حل وتفقد رؤيته وملموسيته. فهو وسيلة للوصول إلى اليقين. يقول ابن بَرَّجان: "غير أنها على ما تقدم أقرب مأخذا وأيسر يسرًا وأكرم وجودًا بغير مقدار يحدد ولا نهاية عندنا تعلم، فاستفتح، وفقك الله، أبواب الاعتبار فيه يتيسر لك بلوغ المراد من اليقين بما أنباك به العليم الخبير، وبلغه الرسول البشير والنذير"(١٨٤).

إن حث القرآن الكريم على التأمل والاهتمام به يعد دعوة للولوج من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، حيث إن الاعتبار يلخص منهجه العام في تدبر الآيات الكونية من خلال الآيات القرآنية. ويرى ابن بَرَّجان أن المعتبر من الراسخين في العلم، فالجذور الراسخة تعني نفاذ شيء إلى آخر، كما يقول العرب (رسخ السهم في الأرض)؛ أي إن الراسخين هم أولئك الذين يخترقون، أو يتقاطعون من الجانب الخارجي إلى الجانب الداخلي للواقع مع الفكر، قال تعالى: ﴿لَٰكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ۚ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ ۚ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَٰئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾(١٨٥) يقول ابن بَرَّجان: "الرسوخ والولوج والدخول من ظاهر إلى باطن، من قولهم: رسخ السهم في الأرض إذا ثبت فيها ودخل فيها، فالرسوخ في العلم هو الدخول من ظاهره إلى باطنه؛ وذلك بأن يعبر بما عقله وأبصره ظاهرًا إلى ما لم يبصره ولا عقله ظنًا، فيبصر ببصيرته ما غاب عنه" (١٨٦).

إن الإدراك الكامل ليس مجرد اعتقاد في عالم الغيب بل هو وعي يقودنا بفطرتنا نحو الله. ومن "آداب الاعتبار أن تنظر إلى الموجودات في ظواهرها، ثم اعبر به من ظاهر إلى باطن، ومن حال إلى مستقبل، وكما مر عليك في هذا الاعتبار كذلك لدينا ظاهر، فاعبر إلى باطنها وهو الدار الآخرة، كذلك الشهداء والأموات ظاهرهم الموت، واعبر من ظاهر ذلك إلى باطنه، وهو حال حياتهم حينئذ، فالحياة باطنة فيهم"(١٨٧). وفي الوقت الذي يؤكد فيه ابن بَرَّجان أنه من الممكن تحويل ما هو مرئي إلى غير مرئي عبر الكتب الثلاثة (الإنسان والخلق والوحي)، فإنه غالباً ما يحتفظ بمصطلح الفعل لقراءة تلك الكتب. والقرآن يأمر الإنسان بالتدبر في نفسه، والشمس والقمر، والتناوب بين الليل والنهار كتذكير بإتيان الآخرة. يقول ابن بَرَّجان: "فهو آية على إتيان الساعة واليوم الآخر وبخاصة الليل والنهار، فإن في انقضاء النهار إتيان الليل، وبانقضاء الليل إتيان النهار. وكل موجودات الخليقة لها كتاب، وكل كتاب مؤجل بأجل مسمى، فإذا كل ما في الدنيا مؤذنا بانقراضها وبإتيان الآخرة."(١٨٨).

وليست العبرة في اتجاه واحد عند ابن بَرَّجان بل يمكن أن تكون إما قفزة للأمام إلى الغيب أو عملية استذكار للذكر من المعرفة المطبوعة في الروح البشرية منذ الأزل. ولا يمكن اختراق ذلك إلا من خلال الإيمان بأن المعرفة الحقيقية ليست مكتسبة بل يتم استدعاؤها، وهذا هو السبب في أن المعرفة الروحية هي عملية للتذكر لا للتعلم. ولا تقتصر العبرة على ذكر يوم الآخرة؛ بل على الحركة من هذا العالم إلى العالم الآخر. ويمكن للمرء أن يعبر من الظواهر الخارجية لهذا العالم إلى حقائقهم السماوية في اليوم التالي، أو من واقع الفردوس الموصوف في القرآن والحديث. يقول ابن بَرَّجان: "لكل أمر مصعد ومنزل، وكما صعد النظر بالاعتبار علوًا فكذلك ينزل به سفلًا إلى سبع أرضين إلى ما تحت ذلك كله إلى سجين إلى حقيقة جهنم أعاذنا الله منها"(١٨٩). وإن الأمطار تحيي الأرض القاحلة كما أن الوحي يحيي القلوب الميتة.

ويؤكد ابن بَرَّجان أهمية الاعتبار في تدبر آيات القرآن الكريم والتعرض لها بالنظر الصحيح والبصيرة النافذة في مخلوقات الله؛ فوجود الصنعة دليل على وجود صانعها لا محالة في ذلك، كما أن وجود الفعل دليل قاطع على وجود فاعله. هذه الرؤية تؤكد وجود عقلين؛ الأول: عقل

جزئي محدود، والآخر: عقل إيماني لا محدود. ومن تحرر من العناد المتعمد ووقى نفسه شر الخلاف فهو مؤمن أي عقل إيماني. هذا العقل يقوم بالبحث عن الله مباشرة من خلال آياته وآثار أسمائه وصفاته في الكون وكل ما خلقه الله في حين ينخرط العقل الجزئي المحدود في علوم الكلام والجدل والفقه والفلسفة وغيرها، لقصر هذه العلوم في نظر ابن بَرَّجان على بلوغ الحقيقة والإيمان بها.

إن المعرفة الصوفية، في ضوء فهم ابن بَرَّجان، هي الوسيلة التي تمكّن السالك من اعتبار ثنائية الحق في الوجود (الغيب والشهادة)، وعلى المعتبر أن يقوم بتغذية الفطرة السليمة وتوظيف قدرته البشرية من أجل اكتساب الحكمة في كل شيء؛ وذلك من خلال القيام ببعض المجاهدات الروحية لتربية وتدريب الروح بطريقة منهجية والوصول بها إلى حالة النقاء الداخلي. إن خبرة تتبع آثار الله وآياته في الكون تمثل في جوهرها المعرفة الصوفية الحقة التي تمكّن صاحبها من كشف الدين والحالة الإنسانية ونقل شيء من صفات الله، فالمتصوف هو المُمارس للعبرة من الشاهد إلى الغائب.

وهكذا يتضح لنا كيف استطاع ابن بَرَّجان تفسير العلاقة بين العالم الغيبي والعالم الدنيوي من خلال قراءة المشاهد الدنيوية وتفسير الرموز الدالة على العالم الغيبي، ومن ثمَّ ساعده الرمز على عبور الهوة الواسعة بين الغيبي والمحسوس؛ وذلك عن طريق النظر والتأمل والاعتبار.

المحور الثالث: (الله – العبد الكلي – العالم)

بعد أن قدم ابن بَرَّجان تفسيراً للعلاقة بين العالم الغيبي والعالم الدنيوي من خلال التفسير الرمزي والإشاري لعديد من آيات الله وآثاره في الخلق عبر التأمل والنظر والاعتبار والتأكيد على أن كل ما في هذا العالم ما هو إلا صورة من العالم الحقيقي، أعني العالم الغيبي أو ما يطلق عليه ابن بَرَّجان العالم القادم، ينتقل بعد ذلك إلى تفسير العلاقة بين الله خالق الخلق الواحد وبين هذا العالم المتكثر المتنوع بكل ما فيه من كثرة متنوعة، وليست هذه صياغة جديدة من جانب ابن بَرَّجان للمشكلة الفلسفية القديمة (علاقة الوحدة بالكثرة) التي ظهرت بصورة واضحة مع أفلاطون من خلال ثنائية (المعقول – المحسوس) ويبدو أن العلاقة بين العالمين

المعقول والمحسوس، كما صورها أفلاطون هي علاقة مشاركة بصورة أو بأخرى[١٩٠]. فالعالم المادي هو ظل لعالم المثل، والأشياء المادية موجودة أو يتوقف وجودها على المدى الذي تشارك فيه الوجود الخالد للمثل[١٩١].

ولم يستطع أفلاطون، رغم مناقشاته الطويلة خاصة في محاورة بارمنيدس، حل إشكالية العلاقة بين العالمين المعقول والمحسوس وكانت الفرضية التي وضعها في تلك المحاورة هي محاولة فهم كيف خرجت الكثرة المتنوعة من خلال المثل وكانت النتيجة هي تكثر المثال وتعدده وإفساد وحدته إذا ما أتينا به إلى عالم الكثرة المتنوعة. واستمرت هذه الإشكالية لفترة طويلة داخل الأكاديمية الأفلاطونية حتى أفلوطين الذي استطاع أن يقدم تفسيرًا مقبولًا إلى حد ما لفهم علاقة الوحدة بالكثرة من خلال نظرية الفيض والصدور عن الواحد.

ويحاول ابن بَرَّجان، بصورة أو بأخرى، فهم هذه العلاقة في ضوء نزعته الدينية والصوفية، انطلاقا من التنزيه المطلق لله عز وجل، حيث يبدأ من محاولة التدليل على وجود الله الواحد الذي ليس كمثله شيء موضحًا علاقته بهذا العالم بكل ما فيه من كثرة، وذلك من خلال رؤيته للعبد الكلي (الحقيقة الجامعة بين عالم الغيب وعالم الوجود). "إن علاقة الله بالعالم المتعدد تحكمها وحدانية خالصة، فالله منزه عن صفات المحدثات وعن أي تصور وعن أي معرفة، فهو يعرف كل شيء بمعرفة واحدة، يقيس كل شيء بتقدير واحد، يسمع كل الأشياء المسموعة بسمع واحد، ويرى كل شيء برؤيا واحدة، يقول سبحانه: "﴿**مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ**﴾ يقول: ﴿**إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾[١٩٢]، أي: هو يسمع المسموعات بسمع واحد، ويبصرها ببصر واحد، ويقدر عليها بقدرة واحدة كما يعلمها جل جلالة"[١٩٣].

أ- الله:

في البداية يجب التنبيه على أن ابن بَرَّجان لم يكن من المهتمين بعلم الكلام أو الجدل الكلامي أو حتى البرهان العقلي المتقن إذا تعلق الأمر بالدين، وكأن لسان حاله يقول: هذه الموضوعات تفوق طاقة العقل من الاستيعاب، لذلك يقدم الإيمان على العقل وما يدعم ذلك رفضه لكل التصورات عن معنى الألوهية أو علاقة الله بالعالم، ويرى أن العقل لابد أن يدرك أن

لهذا الكون خالق، فالمتأمل المتدبر المعتبر في خلق الله لا يرى إلا النظام والإتقان. ومن بديهيات العقل أن المخلوق (المصمم) يجب أن يكون له خالق (صانع) "فالاستدلال بما في العالم من الإحكام والإتقان، على علم الفاعل، والذي يدل على علم الفاعل، هو بالدلالة على ذاته أولى"[١٩٤].

يؤكد ذلك قول ابن بَرَّجان: "لا يتم تدبر آي القرآن للمتدبرين حتى يتعرضوا بنظرهم الصائب وبصائرهم الناقدة إلى كل من خلقه الله[١٩٥]. قال تعالى ﴿**أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ**﴾[١٩٦]". ويقول ابن بَرَّجان: "وجود الصنعة دال على وجود صانعها لا محالة، كما أن وجود الفعل دال على وجود فاعله، وهذا القدر من العلم إن سلم من العناد ووقى من الخلاف فهو إيمان، وإلا فهو غير واق عنك من الله شيئًا ولا كافيه؛ لأنه من أثبت الصانع الخالق، ولم يوحده ولا أطاعه ولا صدقه فليس إثباته ذلك بنافعه ولا بكافيه" (١٩٧)، ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ**﴾[١٩٨] و﴿ **قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ**﴾[١٩٩].

ويجب على الإنسان، في نظر ابن بَرَّجان، أن يدرك أن الخلق يحمل في جوهره لمسة الخالق الإلهي، مثلما يترك الصانع بصماته الشخصية على صنعته. إن غاية الدين وجوهره تدريب الإنسان على التعرف على آيات الله عز وجل وتدبرها، فلابد له من تلمس تطور تدريجي في مستوى فهمه ووعيه لآيات الله وآثاره في الكون، والتي اصطبغ بها الوجود المادي.

يقول ابن بَرَّجان: "قال الله عز وجل: ﴿**يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ ۚ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ**﴾[٢٠٠]، وقال: ﴿**يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ**﴾[٢٠١] إيلاج أحدهما في الآخر، وتقصير هذا بتطويل هذا، وتطويل هذا بتقصير هذا وتقليبهما، والله أعلم، هو تلونهما باختلاف القضاء؛ لتباين صور التدوير، وجماع ما يجري فيهما من حكم وأمر. يقول الله تعالى: ﴿**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾[٢٠٢] ووجه آخر، وليس بخارج عما تقدم، طلوع الشمس والقمر في

يوم وليلة في غير مطلعيهما بالأمس، وكذلك بالغد في غير مطلعيهما، كذلك هما في زيهما إلى أن ينتهيا من حيث ابتدآ، ثم إلى أمثال ذلك، فتلك منهما آيتان على ظهور الحق المبين في الدار الآخرة، حيث لا شمس ولا قمر ولا نجوم، غير أن ذلك الحق دون أفول ولا غروب، إنما هو ضياء ثم نور".

ويمكن القول: إن ابن بَرَّجان كان متمعنًا في هذا الإبداع الإلهي، حيث صرف فكره إلى شرح كيفية قراءة (كتاب الوحي، وكتاب الطبيعة، وكتاب الذات)، فدائمًا يذكر ابن بَرَّجان نفسه بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۞ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٢٠٣]، فالعالم خُلق بشكل منظم ومرتب ومتناغم وجميل.

ويتضح من هذه النصوص أن ابن بَرَّجان يستدل على وجود الله من خلال الصنعة أو العالم، فكل ما في العالم من إبداع ونظام يدل على وجود الواحد القادر. وهنا يخالف الفارابي حيث إن الفارابي قد ذهب إلى أن واجب الوجود لا ماهية له مثل ماهية الجسم ومن ثم لا يمكن البرهنة على وجوده بخلاف وجود الأشياء، فهو "لا برهان عليه بل هو برهان على جميع الأشياء، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالمًا بذاته"[٢٠٤]، ومعنى ذلك أن إثبات واجب الوجود والقول بوجوده لم يبدأ عند الفارابي من المخلوقات كما هو شائع عند المتكلمين[٢٠٥]، وهذا ما خالفه ابن بَرَّجان الذي استدل بالمخلوقات أو بالعالم على وجود الله أو بالمعلول على العلة، وكان من باب أولى أن يستدل بالعلة على المعلول، لأنه أوثق وأشرف، لأن الاستدلال بالمعلول على العلة ربما لا يعطي اليقين خاصة إذا كان المطلوب علة لا يعرف إلا بها[٢٠٦].

ويصف ابن بَرَّجان الله عز وجل قائلًا في كتاب الشرح: "من لم تنقله الأصلاب، ولم تحوه الأرحام، ولا يُذم بذميم، ولا يُعاب بمعيب، بل هو الأول لكل أول ولا أول له، والآخر لكل آخر ولا آخر له، الخير كله بيديه والشر ليس إليه، خالق كل شيء ومقدره، ورازق كل مرزوق ومدبره، لم ير قط إحسان إلا من عنده، ولا عهد الدهر بزمن سواه، له الأسماء الحسنى والأمثال العلى، وأما طريقة من غير هذه الجهة، فإن كرم الكرماء بأسره انتهى إلى كرم المحسن إلى من انتهى إليه مع وجود القدرة منه على مجازاته ذلك، واحدنا في ذلك لا يخلو في ذلك من ابتغاء

منفعة يجرها إلى نفسه أو مضرة يدفعها عنها. والكريم الحق ﷻ، يحسن إلى من يكذبه ويكذب رسله وكتبه، ويكذب على الله ورسله وكتبه وأوليائه يرد أمره، وهو البرئ النزيه عن استجلاب المنافع ودفع المضار على وجه من الوجوه سبحانه وتعالى عن ذلك علوًا كبيرًا، قال رسول الله (ﷺ): ""لا أحد أصبر على أذى يسمعه من الله"".

إنهم يسبونه، ويجعلون له الصاحبة والولد وهو على ذلك يعافيهم ويرزقهم، وأظهر من هذا كرمًا أنه ما عادى إبليس لعنه الله، ولا تبرأ منه إلا من أجلهم لما أبي السجود لآدم عليه السلام واستكبر عليه واحتقره وفاخره بأصل الخلقة، لعنه وطرده وأبلسه من رحمته واتخذه عدوًا، ثم أعلم آدم وزوجه عليهما السلام وذريتهما موضع عداوته بقوله تعالي: ﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰ﴾(٢٠٧) وقوله: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا﴾(٢٠٨) إلى آخر القصة، وأمرهم أن يتخذوه عدوًا فقال: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا ۚ إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾(٢٠٩)، يسمع في ذلك كله بالنداء، ويبالغ في النصيحة بلطف المأخذ وأبلغ المواعظ، وهو عن ذلك كله غني لا افتقار به شيء من ذلك سوى فضل وجوده وعظيم كرمه، جل ثناؤه وتقدست أسماؤه، ثم إلا على نفسه، ﷻ، أنه من تبعه منهم ليعادينه وليقطعنه وليدخلنه مدخله في دار لعنته وعذابه ومن عداه منهم وتبرأ منه أدخله دار أمنه وأحله منزلة كرامته؛ تأكيدًا للقطيعة وإبلاغًا منه في العداوة، وإلى هذا انتهى البعض والولاية فعلى هذا ما دخل أهل الجنة الجنةَ، وأهل النار النارَ إلا بفضل كرمه، فافهم"(٢١٠).

وهكذا أقر ابن بَرَّجان مدى تنزيه الله الواحد عن كل نقص، تقدست أسماؤه وصفاته، فهو الواحد ليس كمثله شيء. ويبدو أن ابن بَرَّجان الذي خالف الفارابي في الاستدلال على وجود الله يتفق معه في وصفه للباري، جل وعلا بالسلوب لا بالثبوتيات، وهذا ما سار عليه الفارابي

وكذلك ابن بَرَّجان من بعده. وقيل في ذلك إن هذا الوصف بالسلب لا بالإيجاب استقدمه الفارابي إلى البيئة الإسلامية متأثرًا بفلسفة أفلوطين وكذلك الفلسفة الدينية الحرانية(٢١١).

ب- العبد الكلي:

كان لابن بَرَّجان منظور خاص ومتميز لمفهوم الوحدة والكثرة وعلاقة الله بالعالم. وقد اصطلح لهذا المفهوم بمصطلح العبد الكلي، بنظرة تحفظ للخالق تنزيهه عن الخلق وتفصل فصلا تاما بين الله والعالم. وقد عرّف ابن بَرَّجان العبد الكلي على أنه "هو العالم الجامع لجميع العالمين كآدم عليه السلام الجامع لموجود العالم..." (٢١٢) وقد حوى العبد الكلي عند ابن بَرَّجان على كل كائن، "كما حوت حواء على كل إنسان ذكر وأنثى، غير أن حواء كفؤ لآدم عليهما السلام، والله جل علاه وشأنه لا كفؤ له ولا مثيل له ولا شبيه ولا نظير وهو الغني الحميد ليس كمثله شيء"(٢١٣). والعبد الكلي عنده هو "كل شيء في اللوح المحفوظ، وقد حوى كل شيء، ونسخته أيضًا هو كل شيء. وهذا هو المعنى بقوله ﴿خَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾(٢١٤) (٢١٥).

ويرى ابن بَرَّجان أن العبد الكلي "تحلّله الروح، وحلت منه معاني الأسماء والصفات محل الروح في جسم الحي تحمله القدرة ظهرًا أو بطنًا وتدبره المشيئة لا يعرف غير خالقه ولا يدين لسوى مدبره القائم عليه بكل شأنه"(٢١٦). ويقول إن اسم العبد الكلي "المكنى عنه بكل شيء، هو الوجود الذي شمله علم العليّ الأعلى في أحدية أزله إذ لم يكن شيء سواه، ثم ابتدأ معلومه ذلك إظهارًا له وأصحبه عليه فيه وقدرته عليه ومشيئته فيه وبه نفخ فيه من روحه، فهو واحد في نفسه من حيث هو أوجده الواحد الحق وهو كل شيء أوجده خالق كل شيء ورب كل شيء"(٢١٧).

وانطلاقًا من تنزيه ابن بَرَّجان لله الواحد في ذاته، وأنه الأول والآخر وأن وحدته لا نهائية، لا تتجزأ ولا تتكثر وإن تعددت آثاره ومخلوقاته، فالله عز وجل واحد من كل وجه ولا يقبل الكثرة بأي حال، ولو صدرت عنه الكثرة بفعل مباشر لكانت مؤدية إلى كثرة من جهة الفاعل، وهذا محال على الباري جل في علاه. إنها ذات المقدمة التي وضعها الفارابي في قوله: "إن اللازم عن

الأول يجب أن يكون أحديّ الذات من كل جهة ويجب أن يكون هذا الأحدى بالذات أمرًا مفارقًا"(٢١٨)، النتيجة إذن، بالنسبة لابن بَرَّجان كما كانت بالنسبة للفارابي، أن الله الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ إذ لو صدرت الكثرة عنه تعالى لكان مصدر كل واحد من هذه الكثرة غير مصدر الآخر، فيؤدي ذلك إلى التركيب في الذات الإلهية وهذا لا يجوز في حقه تعالى؛ لأنه منزه عن التركيب والكثرة والانقسام. لكن، هل معنى ذلك أن ابن بَرَّجان قال بنظرية العقول العشرة كما وضعها الفارابي من أجل تفسير علاقة الله بالعالم؟ أم أنه قدم تفسيرًا جديدًا مخالفًا لما قدمه الفارابي؟

الواقع أن ابن بَرَّجان رغم اتفاقه مع الفارابي في المقدمة والنتيجة فإنه قد خالفه في تفسير الوحدانية الخالصة لله وعلاقتها بالكثرة المتنوعة، ولم يقل بنظرية الفيض أو العقول العشرة على الطريقة الأفلوطينية التي كانت تهدف إلى تفسير كيف تصدر الكثرة عن الواحد، أو طريقة الفارابي التي كانت تهدف إلى التوفيق بين مقتضيات العقل ومتطلبات العقيدة (التوفيق بين الدين والفلسفة). وقد نال نظرية الفارابي هجومٌ قويٌّ من جانب الإمام الغزالي، فالقول بالفيض والصدور يعد إشكالية في البيئة الإسلامية، قد تؤدي إلى نتائج لا تتفق مع صحيح الشريعة الإسلامية، لاسيما أن هذه النظرية، أعني نظرية الفيض، لا تفصل فصلًا قويًا بين الله والعالم، والقول بهذه النظرية يقودنا إلى القول بقدم العالم وإنكار حقيقة أن العالم مخلوق لله، مع أن الفارابي حينما قال بقدم العالم لم يكن يقصد قدم الذات وإنما قدم الزمان.

وقد كان ابن بَرَّجان على وعي تام بخطورة التسليم بنظرية الفيض وتأثيرها على العقيدة الإسلامية القائمة على التوحيد. وربما يكون هذا ما أدركه جيدًا؛ إذ حاول أن يؤكد من خلال نظرية العبد الكلي أن العالم مخلوق لله عز وجل، فالعبد الكلي عند ابن بَرَّجان هو أول خلق الله، كمجموع واحد أو جملة واحدة، وهو أيضًا الواقع الكامل الشامل الذي يجمع كل الأشياء؛ "قال رسول الله (ﷺ): "خلق الله آدم على صورته" مسلمًا مؤمنًا كالعالم الكلي سواء، فكل مكفول ومفعول، فناقص غير تام، وكل ما في العالم كذلك؛ فهو فقير إلى خالقه.. مفصول

آخر عن أول هو خالقه وجاعله ومصوره، وهو القائم عليه الكافل له، وسبحانه وله الحمد"(٢١٩).

ويؤكد ابن بَرَّجان حقيقة العبد الكلي في قوله: "كذلك الله وحده، خلق المسمى بالعبد الكلي والمعبر عنه بكل شيء"(٢٢٠)... والعبد الكلي عنده "لا يعرف ربًا سوى ربه، خلقه خالقه جل ذكره من نور وظلام كما خلق آدم عليه السلام من ماء وتراب، ثم سلط عليه الهواء والشمس والريح حتى صار صلصالة تصلصل في وجود هذا وهذا"(٢٢١).

فالعبد الكلي جعله جاعله على غير شيء مخلوق، تحصله قدرته عز وجل ويحف به أمره ومشيئته، لذلك يؤكد ابن بَرَّجان أنه يمكن النظر إليه على أنه مخلوق لله، ولكنه لا يمكن النظر إليه كجزء من الجوهر الإلهي؛ إذ يحتل مكانة وسيطة بين الله والعالم، فهو يقع فوق عالم الخلق، ويندرج تحت الأمر الإلهي باعتباره كيانًا كونيًا.

قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾(٢٢٢)، وقال: ﴿الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾(٢٢٣) وقال: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(٢٢٤)، وكل شيء على العموم هو الجملة المتضمنة لكل ما خلقه الله الممثل للوهم على صورة آدم مصليًا لخالقه، قانتا لبارئه، وهو العبد الكلي جعله جاعله على غير شيء مخلوق تحصله قدرته، ويحف به أمره ومشيئتة، وكما ﴿وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾(٢٢٥) كذلك وسع كل شيء قدرة ومشيئة"(٢٢٦).

ويقول في موضع آخر: "وكتب في الذكر كل شيء، ثم خلق كل شيء فقدره تقديرًا؛ أعني: المخلوق في لا مكان ولا زمان ولا يحيط به ظرف؛ إذ قد جاز المكان في وجوده والزمان والظرف، إنما يحيط به أمر الله قدرةً وعلمًا ومشيئَة وإيجادًا وحفظًا إلى غير ذلك(٢٢٧).

إن العبد الكلي قد خلقه الله الواحد وبفضل وحدته الشاملة جمع الأشياء الموجودة كلها في علم الله. وهو الطريق في رأي ابن بَرَّجان لتصور العلاقة بين الله والعالم، بين عالم الواحد وعالم التعدّد والانحلال، دون إدخال تعدد في النظام الإلهي. وينبغي الإشارة هنا إلى أن العبد الكلي لا يحل محل العقل الأول في نظرية الفيض عند الفارابي الذي يأتي في المرتبة الثانية بعد الله عز وجل؛ حيث يؤكد الفارابي أن الأول (الله) يعقل ذاته ويعرفها؛ ومن هذه المعرفة يفيض العقل

الأول الذي بدوره يتأمل ذاته، ويفيض العقل الثاني وهكذا حتى العقل العاشر[٢٢٨]، لتصبح جملة العقول، طبقًا لنظرية الفيض عند الفارابي التي فاضت عن الأول، عشرة عقول وهذا ما عرف بالعقول العشرة عند الفارابي، وذلك لأن ابن بَرَّجان لا يتحدث عن حقيقة فيض الأول بتأمله لذاته ما أطلق عليه العبد الكلي، لأن العبد الكلي ليس فيضًا من كمال الواحد بقدر ما هو خلق للوجود جملة، حيث يجمع العبد الكلي حقائق الخلق (الإنسان الكبير) أي العالم، الذي خلقه الله على صورته وما هو متفرد في العالم (الإنسان الكبير) يوجد مختصراً في الإنسان (العالم الصغير) الجامع لكل صفات الوجود الغيبي والوجود العيني، وبهذا يشير العبد الكلي إلى العالم بأسره؛ العالم (الإنسان الكبير) والإنسان (العالم الصغير)، فالعبد الكلي هو النموذج الأصلي لكل من العالمين (الإنسان الكبير) و(العالم الصغير) بين العالم الكلي والعالم الجزئي بين العالم والإنسان.

يقول ابن بَرَّجان: "ومن ذلك مفهوم قوله تعالى: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[٢٢٩] جمع عالم، فإذا تصور الجميع صورة واحدة فهو العبد الكلي الذي هو جملة المخلوقات المشتملة على كل ما دخل تحت الكون والحدوث، وعنه حكم الحدوث من مكان أو زمان أو جهة أو ناحية وقرب وبعد وروح وجسم أو وجود وعدم وقبل الروح والأجسام إليّ؛ والخلق كله والأمر، وما تقدر تقدير ذلك وما تبعه أو كان منه فهو إذاً إنسان كلي كما الإنسان عالم جزئي، فهو من حيث له يمين وشمال ووراء وأمام وأعلى وأسفل صوَّر آدم على صورته وقال رسول الله (ﷺ): (إن الله خلق آدم على صورة الرحمن)[٢٣٠] وفي أخرى (على صورته)[٢٣١]" [٢٣٢].

وبهذا؛ فالوجود شبه الكلي يقف بين العبد الكلي كحل للألغاز الفلسفية في علاقة الوحدة بالكثرة (التعددية) ومسألة الخلق وعلاقة الله بالعالم وصلة الحق بالخلق، وهذه الإشكالية تبدأ بفرضية بسيطة؛ وهي إذا كانت الكثرة (التعددية) ستظهر مباشرة خارج الوحدة، فعندئذ سيكون هناك شيء في الألوهية غير موحد.

لقد علق ابن بَرَّجان تعاليمه على الآيات القرآنية والصور العقلية في آيات القرآن؛ إذ فسر وجهة نظره في العبد الكلي تفسيراً مجردًا معتمدا على الرموز في الآيات القرآنية وكذلك الصور

العقلية في رمزية آيات القرآن، مما جعله في كثير من الأحيان يساوي العبد الكلي باللوح المحفوظ.

يقول ابن بَرَّجان: "وقال مثل ذلك في يوسف (عليه السلام) ثم قال: ﴿وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[٢٣٣]، أي: تفصيلًا لكل شيء أراد تفصيله من كبير وصغير وعلم علي، وعنى بهذا، وهو أعلم، ما ذكر رسول الله (ﷺ): "إن موسى (عليه السلام) كتب الله له التوراة بيده، فكان فيها تفصيلًا لكل شيء"[٢٣٤] وكل شيء هو اللوح المحفوظ.... قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ يعني: وهو أعلم الموت ﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ أي : لفصل القضاء يوم القيامة ﴿أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ يريد: طلوع الشمس من مغربها والدابة والدجال، ونحو هذا يوم يأتي بعض آيات ربك ﴿لا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ﴾[٢٣٥] يعني: التوبة والعمل الصالح[٢٣٦].

ويحتوي اللوح المحفوظ على معرفة الله بالأشياء كلها إلى يوم القيامة، إنه مصدر الوحي والمصير الإنساني وكل شيء يتكشف في الوجود. إن اللوح المحفوظ ليس ضمن الترتيب المخلوق، فحينما يذكر "الكل" يدور في خلده الكون المخلوق ككل، ويستوعب العبد الكلي الكل في وحدة شاملة. إن علاقة الله بالعالم هي علاقة الوحدانية الخالصة مع التعددية الخالصة أو علاقة الوحدة بالكثرة والله تعالى كامل منزه عن النقص يدبر العالم، والعبد الكلي هو مخلوق من مخلوقاته تعالى.

وبالإضافة إلى تأملاته في العبد الكلي، يقترح ابن بَرَّجان صورتين له عن طريق تصور شكل هذه الحقيقة. الصورة الأولى هي تصوره للعبد الكلي كرجل قائم يصلي في حالة من الخضوع الكامل أمام الله. والسعادة الفردية الواحدة بين الكل والمطلق تمثل الصلاة العليا التي يجب على كل مؤمن أن يطمح إليها. والصورة الأخرى هي صورة السفينة؛ مثل فلك نوح الذي حمل جميع الأنواع عبر فيضان العالم، ويبحر العبد الكلي على بحار عدم الوجود، ويجتاح كل الوجوه المخلوقة داخل بدنه.

إن الكثرة المتنوعة التي تحملها فكرة العبد الكلي لا تأتي من تأمل العبد الكلي لله أو تأمله لذاته؛ وإنما هي موجودة بغير فيض وصدور، إنها حقيقة جامعة تنطوي على وحدة في ذاتها لا تشبه وحدة الواحد (الله) وكثرة تختلف كثيرًا فيما بينها، إنها البذرة الجامعة لكل الحقائق المتكثرة لكل الموجودات. وهذه الحقيقة الجامعة مخلوقة لله وتفسر لنا، كما برهن ابن بَرَّجان، أن الله الواحد المنزه جل علاه هو الذي خلق الخلق كله بحقيقة واحدة. وهو يجمع بين الوحدة في ذاتها، أعني العبد الكلي والكثرة اللامحدودة التي يحملها العبد الكلي.

إنه بحق تفسير مغاير للفيض عن الواحد الذي قدمه أفلوطين أو الفارابي؛ فالفيض عن الواحد لا يصدر إلا واحداً، لكن ما يفيض عن الواحد بالنسبة للفارابي لا يحمل كثرة في ذاته لأنه واحد، أما بالنسبة لابن بَرَّجان فإن العبد الكلي وحدة في ذاته من حيث إنه مخلوق لله الواحد جملة وكثرة في ذاته من حيث إنه يحمل بقدرة الله عز وجل وعلمه كل الخلائق. وهذه رؤية جديدة قدمها ابن بَرَّجان لفهم علاقة الوحدة بالكثرة وحل تلك الإشكالية دون تعدد الواحد، ودون وجود وسائط بين الله والعالم، لأن العبد الكلي مخلوق وليس وسيطًا بين الله والعالم، فالعبد الكلي يحمل صورة العالم كما خلقه الله.

ويتضح من ذلك أن العبد الكلي، وفقًا لما قدمه ابن بَرَّجان من صورة سفينة نوح التي احتوت على كل شيء، أنه حامل لكل الحقائق والخلائق التي جاءت فيما بعد، وأن العبد الكلي حوى كل كائن كما حوت حواء كل إنسان ذكراً كان أم أنثى، غير أن حواء كفءٌ لآدم عليه السلام، والله ﷻ لا كفء له ولا مثيل ولا شبيه ولا نظير، وهو الغني الحميد، ليس كمثله شيء"[٢٣٧]. في حين أن العبد الكلي لا يعادله مخلوق ولكنه أيضًا ليس كفؤا لله الذي خلقه كما يقول ابن بَرَّجان الذي أكد نفي الألوهية عن كل موجود أو مذكور في العبد الكلي كما تحقق الإثبات لها لله الواحد الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا أحد[٢٣٨].

وإذا كان ابن بَرَّجان في ظل القول بنظرية العبد الكلي قد استطاع أن يحافظ على القول بأن الله المنزه عن كل نقص هو الذي خلق العالم جملة في واحد، أعني ما أسماه العبد الكلي، ليحافظ على بقاء المبدأ الأول الذي تنطلق منه نظرية الفيض عند الفارابي (الواحد لا يصدر

عنه إلا واحد) هو بذلك حافظ على وحدانية الواحد التي لا تتجزأ ولا تتكثر ولا تتعدد، وفي الوقت ذاته قدم تفسيرًا لتعدد العالم تعددًا ضمنيًا بجملة العلم والقدرة التي جعلت جامعة في العبد الكلي.

وربما يتساءل البعض: هل ما قدمه ابن بَرَّجان عن حقيقة العبد الكلي يجعل منه حقيقة كاملة تشارك الله عز وجل في كماله؟ ربما يمثل هذا نقدًا قويًا لقول ابن بَرَّجان بنظرية العبد الكلي، لكنه كان واعيًا لذلك، حيث أكد أن كل ما دون الله (ما سوى الله) مخلوق لله عز وجل حتى العبد الكلي؛ الأمر الذي يخرج العبد الكلي عن مفهوم الألوهية ليصبح حقيقة جامعة.

ج- وحدة الوجود:

يكشف ابن بَرَّجان عن حقيقة الوجود الكاملة، وأعني أن الوجود واحد لله بكل ما فيه من مخلوقات، وهذا يتجلى في رؤيته للربط الشامل بين (العالم والإنسان والوحي)، فلا يوجد وجودان؛ بل وجود واحد وحقيقة واحدة وهي وجود الله.

إن الإنسان قد خلق على هيئة العبد الكلي، وقد خلق الله آدم وزرع في داخله معاني الأسماء والصفات الإلهية التي تتخلل واقع العبد الكلي في أوضاع متباينة وغير متمايزة، ومن ثمّ فإن صفات أسماء الله تتخلل الشكل الآدمي ويتم إخفاؤها داخله، فالإنسان خلق على صورة الله. وعندما قال الله كن، فإن أول شيء ظهر لم يكن العالم، كما نعرفه، بل واقع شامل يتضمن معرفة بخلق الله عز وجل حتى يوم القيامة، فكل الأشياء تتكشف كنتيجة لهذا الواقع، وهكذا تم خلق الإنسان في أفضل شكل وأشرف تقدير؛ "صورة الخلق"، "صورة الحق".

إن خلق آدم وإبداعه على هيئة العبد الكلي، هو المعنى وراء اللغز الذي جعل الله عز وجل يعّلم آدم جميع الأسماء؛ يقول الله تعالى: ﴿ **وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾(٢٣٩). وبفضل ذلك العلم وتلك المعرفة كان آدم قادرًا على تعليم الملائكة؛ قال تعالى: ﴿**قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۝ قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ**

تَكْتُمُون﴾[٢٤٠]، فالملائكة بعكس آدم لا تُخلق على "صورة الله" ولا على صورة "العبد الكلي"، ولا تتخللها أسماء وصفات الله عز وجل.

يقول النبي (ﷺ): "خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ علَى صُورَتِهِ"[٢٤١]؛ فاللهَ تعالَى خلَق آدَمَ، عليه السَّلامُ، على صُورةِ الرَّحْمَنِ. وليس المعنى التَّشبيهُ والتَّمثيلُ، بلِ الصُّورةُ الَّتي للهِ لا يحيطُ بعِلْمِها وكيفيَّتِها مخلوقٌ، فنُثبِتُ له سُبحانَه ما أثبته لنَفْسِه عز وجل، دون تعطيلٍ أو تكييفٍ أو تشبيهٍ. إنَّما المعنى أنَّ اللهُ خلق آدَمَ سَميعًا بصيرًا ذا وَجْهٍ وذا يَدٍ وذا قَدَمٍ، لكنْ ليس السَّمْعُ كالسَّمعِ، وليس البصرُ كالبصرِ، وليس التَّكلُّمُ كالتَّكلُّمِ، بلْ للهِ جلَّ وعلا صفاته الَّتي تَليق بجَلالِه وعَظَمتِه، وللعبدِ صِفاتُه الَّتي تَلِيقُ به؛ فصِفاتُ العبدِ يَعترِيها الفَناءُ والنَّقصُ، وصِفاتُ اللهِ سُبحانَه كاملةٌ لا يَعترِيها نقْصٌ ولا زَوالٌ ولا فَناءٌ. يقول تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[٢٤٢]، و﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[٢٤٣].

يقول ابن بَرَّجان: "اتبع ذلك قوله– عز من قائل: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾[٢٤٤] قد تقدم الكلام فيه حسب الطاقة ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾[٢٤٥] صورة على صورة الحق، كذلك صور باطنه على أحسن تقويم لما فطره على الإسلام عرض بقوله ﴿وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ إلى الوعد والوعيد، فمصير من ثبت على فطرته إلى الجنة والرضوان، ومصير من خالف هداية فطرته إلى أسفل السافلين"[٢٤٦].

ويتكون العالم من جزأين: الله والإظهار، أو الله و(ما سوى الله)، ويرتبط الاثنان معًا على نطاق واسع بالعبد الكلي؛ فعالم الإظهار أو (ما سوى الله) مثل السهم الذي يخرج من الله، ويشير إليه، وهو في مجموعه آية تعكس الله، ويمكن تقسيمه إلى عناصر ثلاثة تشير إلى الله بطرق مميزة؛ وهي:

الأول: الإنسان؛ (عالم الإنسان): "وهو الانعكاس المضغوط غير المتمايز المجمل للعبد الكلي".

الثاني: الكون؛ (الكون، العالم، الإبداع، الطبيعة): "وهو الانعكاس الكوني المفكك والمفصل للعبد الكلي".

الثالث: الوحي؛ (القرآن الكريم): "ويتمثل في المحكمات والمتشابهات".

وعلى هذا النحو يتضح المعنى من أن (العالم– الإنسان– الوحي) لا ينطبق فقط بين فوق وأسفل، ولا على الدنيا والآخرة، وإنما يتضح أيضًا في إطار عالم الإظهار أو (ما سوى الله) أي: (العالم، الإنسان، الوحي)، فكل شيء في (ما سوى الله) متجذر وجوديًا في واقع العبد الكلي الذي يعكس آثار "الأسماء الإلهية"؛ يقول ابن بَرَّجان: "أخفى الصنعة في المصنوع، وحجب القدرة بالمقدور، وأكن المكنون بالكناية، وأغمض وأحكم السر بين المحكم والمتشابه، فما من معنى ولا معلم في الجملة إلا وفي الجزء نظيره، وإن خفى لصغره فبطن لخفائه. وما في الجزء شيء ولا وجود معنى إلا وهو حق دال على حق له وجود كامل في الآخرة، ذلك لأن باقي الجملة مقارن ما في الجزء، وإن تفاوت ما بينها لعظمه فبعد على بادي الرأي، فخفي علي تميز، وتعذرت معرفة مقارنته، كذلك ما في المتشابه سر إلا له في المحكم أصل يدل عليه ونظير يشير إليه وإن خفى موضعه واستترت إشارته، وتفصيل هذه الجمل يطول وشرحها يكثر، ومن بلغ هذا القدر لم يعسر عليه، إن شاء الله، استعراض ذلك إيمانًا ثم تعلمًا، ليجعل الحاضر مرآته، والشاهد والغائب موضع عبرته، والمقصود بالبيان مطلوبه"[(٢٤٧)].

ومن خلال تلك الرؤية، يركز ابن بَرَّجان على التأمل والتدبر لذلك الترابط بين العناصر الثلاثة (العالم، الإنسان، الوحي). ومن هذا الترابط يأتي الأثر الواضح للجمال والوئام والنظام في كل شيء في الخلق. وعندما يتدبر ابن بَرَّجان "آثار الأسماء الإلهية" في الإظهار، فإنه يعني في المقام الأول الانسجام المنظور والانتظام عبر الوجود؛ إذ تتشارك العناصر الثلاثة في الترتيب الذي يصدر بطبيعته عن الأمر الإلهي، من خلال "العبد الكلي" إلى العالم، فالإنسان خلق في أحسن تقويم في كل من التكوين الجسدي والفطرة، فجسده آية في تكوينه، كما أن روحه مفعمة بالفطرة ومتأصلة بضوء داخلي تجاه الحقيقة. ومثل الإنسان الكون، الذي يبدو منظما ومنسقا بطبيعته كما يتضح في حركة الكواكب المنتظمة، والترابط بين ظواهر الطبيعة.

والوحي، مثل الإنسان والكون، منظم وجميل لكل من يفكر بلغته، ويستمع إلى تلاوته الساحرة، أو يغرق في حكمه التي لا حصر لها، أو يفكر في تكوينه البنيوي الفريد من حيث

(النظم). فالنظام غريزة في القرآن تمامًا، كما أن الفطرة غريزة في الإنسان أيضًا، وكذلك في "الحق المخلوق به الخلق".

إن القرآن الكريم كما قال الله: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[٢٤٨] محفوظ على مدى الأزمان من كل زيادة ونقصان، وفيه أنواع من الإعجاز من جهة حسن سبكه وفصاحة كلماته وبلاغة معانيه وعذوبة انسجامه، واشتماله على الحكم والأحكام والمواعظ والإخبار عن المغيبات وقصص الأمم الماضية، وغير ذلك ممّا لا يحصى كـ (نظمه) أي؛ انتظام كلماته (البديع) أي؛ الذي لا يمكن أن يداني مثله في أسلوبه. وقد عجز من باراه وقصد الإتيان بمثله عن حصول مطلوبه الذي قصده والجمع للعلوم الكثيرة والأسرار العظيمة، وفي الجزالة وحسن تناسق الكلمات وعدم ركاكتها وحصول الخوف والخشية في القلوب حين يُتلى[٢٤٩].

وقد روى البخاري في الجهاد عن أبي جُحيْفة ﷺ قال: "قلت لعلي بن أبي طالب، ﷺ: عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال: لا، والذي فلق الحب وبرأ النسمة ما أعلمه إلا فهم يعطيه الله رجلًا في القرآن"[٢٥٠]. ويقول صاحب الإتقان عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "إن القرآن ذو شجون وفنون وظهور وبطون، لا تنقضي عجائبه ولا يبلغ غايته"[٢٥١]. وقال بعض العلماء: لكل آية ستون ألف فهم. وقال ابن أبي حمزة عن علي بن أبي طالب، ﷺ، أنه قال: "لو شئت أن أوقر سبعين بعيرًا من تفسير أم القرآن لفعلت". وبذلك يتضح أن هذه العناصر الثلاثة من نفس الإيمان الإلهي يحملون "آثار" الأسماء الإلهية.

لقد تمعن ابن بَرَّجان في تحليل الطرق المحددة التي يرتبط بها (العالم والإنسان والوحي)، إذ يحاول دائمًا توضيح أوجه الشبه بينها كما في قوله تعالى: ﴿ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ۞ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[٢٥٢] يقول ابن بَرَّجان: "فاتصل باطن العبد الجزئي بظاهر الوجود"[٢٥٣].

وعلى هذا النحو تلعب القدرات الحسية الدور نفسه في جسم الإنسان، كما تفعل الملائكة في العالم الصغير. وكما أن الحواس البشرية خاضعة للعقل، فإن الملائكة تقوم بواجباتها في طاعة

كاملة لله؛ أي أن القدرات الحسية هي امتداد للإرادة البشرية، تماماً مثل الملائكة التي هي امتداد للإرادة الإلهية، فكل شيء في الكون مترابط ومتوافق ومتداخل ومتشابك، وبحاجة إلى الوجود الإلهي، فلا شيء يقف من تلقاء نفسه. يقول ابن بَرَّجان: "إن كل ما لا يقوم بنفسه وهو مضطر إلى غير ذلك كيف يقدر على شيء من ذات نفسه، بل يعوزه العلم الضروري إلى أن لهذا العالم الذي شمل جميعه الافتقار وعمه الاحتياج وضغطه القهر صانعًا لا يشبهه، ولا يفتقر إلى شيء منه، وهو الغني الحميد رب العالمين"(٢٥٤).

وجميع مخلوقات الكون، مثل جميع الأعضاء البشرية، تعتمد على بعضها البعض؛ مثلما يعتمد الإنسان على الأرض في كسب عيشه، وسوف يهلك من دون العالم، فإن العالم قد تم خلقه وإبداعه بشكل يتناسب مع الإنسان، ولن يخرج إلى الوجود إلا من أجله، فحياة الإنسان تعتمد على الكون، في حين أن سبب وجود الكون هو الإنسان. يقول ابن بَرَّجان: "إن أصناف العالم المسخرة للقيام برزقه في أن الأسفل من ذلك محتاج إلى الذي فوقه ليأخذ عنه، كما احتاج ما فوقه إلى ما تحته لتسلمه إليه، والذي تحت هذا محتاج إليه ليأخذ عنه ماله؛ ليأخذه كاحتياج الذي فوقه ليسلم إليه ما أمر به، وجعل التسليم هكذا، فالأرض مسخرة لضمه وإنباته، والسماء يسقيه والماء ليغذوه، والريح لتلقحه وتعديل رطوبته، والشمس لتقويته وتصليبه"(٢٥٥).

وبالإضافة إلى العلاقة الارتباطية بين الإنسان والكون، فقد لاحظ ابن بَرَّجان ترابطات متعددة بين الإنسان والوحي؛ ومنها تشابك الآيات القرآنية وشرح بعضها البعض، فالمتشابهات والمحكمات مكملان لبعضهما البعض، وإن الترابط بين آيات القرآن يشير إلى البنية المترابطة للكون.

يقول ابن بَرَّجان: "أشبه القرآن العالم، والعالم القرآن أن العالم اشتمل على ما يقال له: نور وهدى وضلال وبيان وشفاء وضياء وخير وشر، وهلاك وإكرام وإهانة وولاية وبراءة، وحب وبغض وأمر ونهي، وبشارة ونذارة وحرام وحلال وواجب وفرض ومندوب إليه، إلى غير ذلك مما يكثر تعداده"(٢٥٦).

إن هذه التأملات وهذا التحليل الناتج عن الاعتبار هو ما يميز ابن بَرَّجان؛ فغالبا ما نجده يشير إلى الكون والوحي بكل بساطة باسم (الوجودان)؛ وإن كل شيء في العالم قد ذكر في القرآن.

يقول ابن بَرَّجان: "أعلم يقينا أن ما خلق الله في العالم من شيء إلا وفي النّبأ ما يُنبى عنه، ويدل عليه ويشير إليه ويشهد له، وإن دقت بعض الإشارات واستسرت بعض الشهادات فإن ذلك عام، فما في العالم شيء إلا وفي الوحي أصله أو ما يدل عليه كذلك ما في النّبأ من ذكر أو تذكير أو إعلام إلا وفي الوجود شاهد له ومصدق لما أنبأ به، علم ذلك من علمه وعمه عنه من عمه. قال الله عز وجل: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾[٢٥٧]، وهذا علم في الكتابين، فافهم"[٢٥٨].

إن الترابط بين الآيات القرآنية يشبه تشريح الإنسان؛ فكل آية مرتبطة بالأخرى تتعلق بها كالأجرام السماوية، والأعضاء البشرية تعتمد على بعضها البعض، كما أن الإنسان هو محور الكون ككل، ويحتوي داخله على جميع الحقائق الكونية، فالإنسان فيما يتعلق بالكون مشابه لسورة الفاتحة؛ إذ الفاتحة صورة للرسالة الكاملة للقرآن. يقول ابن بَرَّجان: "إن خالق الإنسان وما به قوامه من السماء والأرض وما بينهما هو الله رب العالمين وحده لا شريك له، وإن به قوام الإنسان من أرض وسماء وأفلاك ونجوم وشمس وقمر وهواء وليل ونهار، وما يختلفان به ويتقلبان به آيات مبينات على أسماء الله الحسنى وصفاته العُلا. ومما يزيد في ذلك إيقانًا إن شاء الله: عِلمك بأن الله ﷻ خلق الإنسان مضطرًا إلى الأرض، ولا يمكنه الاستقرار إلا عليها؛ لتعذر استقراره على الهواء، وامتناع رقيه إلى السماء، فلو كان خالق السماوات غير خالق الأرض التي منها معايشه وعليها استقراره لم يكن ليخلقه مضطرًا إلى الأرض وهي في ملك غيره يمنعه منها ويدفعه عنها". وكذلك خالق الإنسان هو خالق النبات والشجر والحبوب والثمار، ولولا ذلك لم يخلق الإنسان مهيَّأً للغذاء الذي لا يحيى إلا به، وليس في ملكه ما يعدوه وغيره من الحيوان، ولو جعل غير ذلك لكان غير موصوف بالحكمة"[٢٥٩].

إن القرآن مثل الكون، يتم تكوينه وتهيئته للإنسان، وإذا لم يكن الوحي مخصصا للإنسان، لكان الكشف لم يُكشف وسيهلك الإنسان في هذا العالم والقادم، حيث يعتمد الإنسان على الوحي من أجل خلاصه وتوجيهه، ويحتاج الوحي إلى الإنسان ليصبح حيز الوجود. وبما أن كل شيء في حالة من الترابط المتبادل والوجود المتلازم، فيجب على الإنسان أن يخضع للوحي ويتبع ما هو مكتوب؛ من (كتاب الوحي، وكتاب الطبيعة، وكتاب الذات) وهذا الانسجام والترابط ما يمكن أن يعبر عنه بتوجيه التصرف الفطري أو (هداية الفطرة).

الخاتمة:

مما سبق تناوله حول نظرية العبد الكلي ووحدة الوجود عند ابن بَرَّجان، يمكن التوصل إلى بعض النتائج، وكذلك طرح بعض المناقشات التي تتعلق برؤية ابن بَرَّجان والتي تمثل وجهة نظر الباحث في النهاية وذلك على النحو الآتي:

أولًا: كشفت كتب التراجم والأعلام عن تباين واضح وخلط في نسب ابن بَرَّجان ولقبه، وكذلك تحديد تاريخ ميلاده، رغم اتفاق أغلبها حول تاريخ وفاته؛ وربما كان ذلك نتيجة حتمية لوجود أكثر من شخصية أطلق عليها لقب ابن بَرَّجان. لكن من أهم ما انتهى إليه الباحث أن تاريخ ميلاده الأقرب إلى الصواب تحقيقًا كان في عام ٤٥٠ هـ ووفاته كانت في عام ٥٣٦ هـ. كما خلص الباحث إلى أن ابن بَرَّجان الجد والحفيد كلاهما يحملان نفس الاسم (عبد السلام) ونفس الكنية (أبو الحكم) ونفس اللقب (ابن بَرَّجان). بالإضافة إلى أن ابن بَرَّجان الحفيد لا يعتبر بأي صورة من الصور ابن أخٍ لابن بَرَّجان الجد، نظراً لطول المدة الزمنية بين تاريخي وفاتهما.

ثانياً: جاءت أفكار ابن بَرَّجان وآراؤه تعبيرًا قويًا لعصره الذي امتاز بالتنوع الفكري والثقافي الذي حظيت به الفترة من عصر دولة المرابطين إلى الدولة الموحدية، بالإضافة إلى سعة اطلاعه وثقافته التى احتوت على العديد من العناصر الدينية والفلسفية والسياسية.

ثالثًا: أثر ابن بَرَّجان تأثيرًا واضحًا في أفكار مدرسة ألمرية وآرائها، التي تزعمها ابن العريف، والتي جمعت بين الالتزام بالكتاب والسنة على نحو المذهب الظاهري، وبين الميل نحو

الباطنية. وهذا واضح من خلال مؤلفاته التي لجأ فيها إلى تفسير العديد من الآيات القرآنية تفسيرًا إشاريًا ورمزيًا.

رابعاً: إن تفرقة ابن بَرَّجان بين عالمي (الغيب والشهادة) لا يمكن إنكارها، لأن العديد من الآيات القرآنية تؤكد أن الله عز وجل خلق عالمي الغيب والشهادة؛ أي أن هناك عالمًا غيبيًا خفيًا، والإيمان بالغيب من الثوابت الدينية التي لا شك فيها ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾، لكن محاولة ابن بَرَّجان لفهم حقيقة هذا العالم الغيبي من خلال العالم الحسي الدنيوي وقوله: "إن عالم الغيب هو عالم الوجود الحقيقي والكامل والعالم الحسي عالم التنوع والكثرة والتعدد غير كامل وصورة غير كاملة"، يعد مفارقة حقيقية؛ إذ كيف يستدل بالمتغير على ثابت وبالناقص على كامل، فالعالم الدنيوي ليس دليلًا على عالم الغيب، بل من باب أولى أن وجود عالم الآخرة الغيبي والإيمان به وما جاء من وصفه في القرآن لهو الدليل على زوال الدنيا بكل ما فيها.

خامساً: إن تفسير الظواهر الدنيوية على أنها دلالات أو صور للعالم الغيبي يعد خروجاً من ابن بَرَّجان عن مقاييس العقل البشري؛ لأن حقيقة العالم الغيبي على النحو الكامل بكل ما فيه هو غيب، وأن ظواهر العالم الدنيوي الناقصة والمتغيرة والمحدودة لا تفسر لنا بشكل مطلق كيف ستكون الجنة، على سبيل المثال، عرضها السماوات والأرض ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ وأي مقياس دنيوي يمكن أن تقاس عليه مفهوم هذه الآية وحقيقتها.

سادساً: شارك ابن بَرَّجان الفارابي في طرح إشكالية (علاقة الوحدة بالكثرة)، وانطلق من المقدمة الأفلوطينية، ورغم ذلك يبدو أنه اختلف عن الفارابي بقدر كبير؛ حيث كان واضحًا بالنسبة له التفكير بطريقة ملتزمة فيما هو إلهي، وكيف أن الله عز وجل لابد وأن يكون التفكير في ذاته مغايرًا لكل ما هو مادي محدود حتى يمكن فهم القدرة اللامحدودة لله عز وجل والمتجلية في خلق عالم الكثرة دون أن يحدث أي تعدد أو تكثر في الذات الإلهية، لذلك نراه يؤكد على مصطلح الخلق أكثر من مصطلحي الفيض والصدور حتى في قوله

بالعبد الكلي فهو صورة مخلوقة لله عز وجل وحقيقة جامعة بعلم الله عز وجل وقدرته. ولعل ما يؤيد ذلك من وجهة نظر الباحث قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ فإن هذه الآية الكريمة تؤكد أن الله جمع من صلب آدم الواحد كل الخلائق وأشهدهم على أنفسهم في عالم الذر، وكان آدم حقيقة تحمل الوحدة في ذاته كمخلوق لله ويحمل في صلبه جميع البشر على اختلاف لغاتهم وألوانهم. وهنا يتلاشى مصطلح الفيض ليتجلى مصطلح الخلق وهذه هي الحقيقة التي لا يمكن إنكارها في فهم ابن بَرَّجان لعلاقة الوحدة بالكثرة.

سابعاً: على غرار توسط العبد الكلي بين الله والعالم من وجهة نظر ابن بَرَّجان، نراه يجعل من الوحي توسطًا بين الإنسان والكون؛ حيث إن الوحي هو المعبر لهذه الهوه أو الفجوة، فمن خلاله يمكن إدراك أن العالم والإنسان واحد، وبهذا تتلاشى ثنائيات ابن بَرَّجان بالفهم الصحيح للقرآن، فالمتأمل الذي اعتمد على العبرة وسلك الطريق نحوها يرى أن كل ما في الوجود يعد تجليًا لله وقدرته، وأن وحدة الوجود ليست وحدة حلول بقدر ما هي وحدة شهود، أي إن كل ما في الكون يشهد بأن الله واحد قادر خالق عز وجل.

ثامناً: جاءت رؤية ابن بَرَّجان للعبد الكلي ووحدة الوجود مزيجا من تجربته الصوفية وتأويلاته لعديد من آيات القرآن الكريم، وفهمه لفلسفة الفارابي وابن مسرة الجبلي، ومحاولة الخروج على ما عرف بالفيض والصدور، ولعله بذلك مهد الطريق لتلميذه وتابعه ابن عربي للقول بوحدة الوجود، ورسم معالم التجربة الصوفية الكاملة.

الهوامش

[١] أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي ابن الأبّار (ت ٦٥٨هـ): "التكملة لكتاب الصلة"، تحقيق: عبد السلام الهراس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الجزء الثالث، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ص ٢١.

[٢] "بنو لخم" قبيلة يمنية عربية من قحطان، في أيام ما قبل الإسلام، أقامت في المناطق الشمالية الشرقية من شبه الجزيرة العربية والعراق، اعتمدت المسيحية النسطورية، وكانت عبارة عن كيان سياسي شبه مستقل يعمل كدولة، يحمي الإمبراطورية الساسانية ضد الغزوات العربية البدوية. ومع صعود الإسلام، تم استيعاب اللخميين تدريجيًا في الإمبراطورية الإسلامية وفقدت بعد ذلك هويتها المسيحية النسطورية، وتمت إعادة تسمية أسمائهم في الأندلس خلال فترة الطوائف. ويرد نسبهم إلى مهاجر لخمي من شبه الجزيرة العربية يعرف باسم إسماعيل بن عباد اللخمي، هو من أحفاد الملك النعمان بن المنذر النسطوري وكان ذا المكانة الكبيرة في فترة ما قبل الإسلام (٦٠٩م). ضمن محمد بن عباد سيطرة حكمه على إشبيلية وضواحيها (٤١٤هـ/١٠١٣م) فصاعدًا. نجت إمارته لمدة سبعين عامًا، وأطيح بها في عام ٤٨٤هـ/١٠٩١م من قبل جيش المرابطين المهيمن. القلقشندي: "نهاية الإرب في معرفة أنساب العرب"، عني بنشره وتحقيقه والتعليق عليه: علي الخاقاني، مطبعة النجاح، بغداد، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م، ص٣٧٥.

[٣] تعد دولة بني عباد أصحاب إشبيلية أشهر دول الطوائف وإن لم تكن أقواها. وأصل بني عباد عرب، وترجع شهرتهم إلى جدهم إسماعيل بن عباد الذي عينه المنصور بن أبي عامر قاضيًا على إشبيلية، فبدأ تاريخهم في ذلك البلد. دامت دولة بني عباد سبعين سنة، وتولاها منهم ثلاثة: أبو القاسم محمد، وابنه أبو عمرو عباد الملقب بالمعتضد، وابن هذا أبو القاسم محمد بن عباد الملقب بالمعتمد. حسين مؤنس: "معالم تاريخ المغرب والأندلس"، دار الرشاد، ١٩٩٢م، ص ٤٢٦-٤٢٧.

[٤] هو أبو عمرو عباد بن محمد الملقب بالمعتضد بالله (حكم بين ٤٣٣ /٤٦٠هـ - ١٠٤٢ / ١٠٦٩م). تولى الأمر بعد أبيه القاضي أبو القاسم محمد بن عباد سنة ٤٣٣هـ، واستولى على غرب الأندلس كشلب، ولبلة، وجبل العيون، وما إلى ذلك. وكان المعتضد مع جوده وبسالته وعلو همته، يقرض الشعر، ويصدر عنه المقطعات الرائقة، والمعاني الفائقة، توفي سنة أربع وستين وأربعمائة. ابن الخطيب: "تاريخ أسبانيا الإسلامية؛ أو كتاب أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام"، تحقيق وتعليق: ليفي بروفنسال، دار المكشوف، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٥٦م، ص ١٥٥-١٥٧.

[٥] ابن الأبّار: "التكملة لكتاب الصلة"، مرجع سابق، ص ١٦١.

(٦) كان أعظم ملوك الطوائف وأفسحهم ملكًا وأبعدهم صيتًا وأكثرهم ذكرًا في التاريخ والأدب بني عباد ملوك إشبيلية وقرطبة. قامت دولتهم في إشبيلية سنة ٤١٤ هـ، ثم اتسعت فاستولت على ملك بني حمود في الجزيرة سنة ٤٥٠ هـ، وعلى ملك بني جهور في قرطبة سنة ٤٦١ هـ، وامتدت حتى شملت مرسية في الشرق. ودامت دولة بني عباد سبعين سنة وتولاها منهم ثلاثة: أبو القاسم مُحَمَّد، وابنه أبو عمرو عباد الملقب بالمعتضد، وابن هذا أبو القاسم مُحَمَّد بن عباد الملقب بالمعتمد. استمر مُلك الأول تسع عشرة سنة (٤١٤–٤٣٣ هـ)، وملك الثاني ثمانيا وعشرين (٤٣٣–٤٦١–٤٦١ هـ)، واستمر ملك المعتمد ثلاثا وعشرين (٤٦١–٤٨٤ هـ). عبد الوهاب عزام: "المعتمد بن عباد"، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الاولى، ١٤٣١ هـ/ ٢٠١٠م، المقدمة.

(٧) ينتسبون إلى هلال بن عامر بن قيس عيلان بن نضر، وهي قبيلة كبيرة أنجبت كثيرًا من العلماء، وقد تدهورت حالة البلاد عند غزو قبائل بني هلال للبلاد، الذين قضوا على الزراعة والتجارة معًا حيث قاموا بتخريب أنظمة الري والزراعة، وقطعوا طريق القوافل، وانتقلت التجارة البحرية من الأفارقة إلى الإيطاليين. عادل أحمد سركيس المحامي: "تونس؛ الخلفية التاريخية والاجتماعية"، ص ١٣٣. عبد الحميد يونس: "الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي"، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٥٦م، ص ١٠١.

(٨) ينطق ابن بَرَّجان كـ هَيَّبانَ: مفسر صوفي، هيب: الهيبة، المهابة، وهي الإجلال والمخافة، ورجل هائب، وهيبان. ومن ثَمّ يجوز أن يكون ابن بَرَّجان أو ابن بَرَّجان، بكسر الراء وفتحها، زاد غيره بعد الراء جيما، وبعد الألف نونا، وكنيته أبو الحكم. المراكشي: "السعادة الأبدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية"، مراجعة وتعليق: أحمد متفكر، الطبعة الثالثة، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، فصل ذكر من اشتهر من صلحاء حومة سيدي مُحَمَّد بن صالح وما والاها. ص ٧٢. ولما كانت مخففة من أبي الرجال كان الكسر أقوى وأقرب، إلا أن الفتح أولى باعتبار الشهرة إذ ضبطت في عامة المصادر. الفيروزآبادي: "القاموس المحيط"، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، مادة برج، ص ١٨٠. ابن منظور: "لسان العرب"، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١م، مادة "هيب"، ص ٤٧٣٠.

(٩) العباس بن إبراهيم السملالي: "الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام"، راجعه: عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، الطبعة الثانية، عدد الأجزاء ١٠، الجزء الثامن، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، ص ٥٧–٥٨.

(١٠) مثل علي بن أبي الرجال الشيباني مربي المعز بن باديس الشهير (٤٢٧هـ– ١٠٣٧م) ورئيس ديوان الإنشاء في عهده، كانت له مكانته في علم الفلك، وله فيه مؤلفات قيمة تجاوزت شهرتها بلاد المغرب، وأهم هذه المؤلفات كتاب باسم (البارع في أحكام النجوم) مخطوطًا، وقد تُرجم إلى عدة لغات، كما ألف منظومة (الدلالات الكلية على الحركة الفلكية)، في علم الفلك، وله أيضًا (أرجوزة في دليل الرعد) ومراسلات فلكية أخرى. أيمن السيد عبد اللطيف: "الحياة الثقافية في المغرب الأدنى في عهد الدولة الزيرية"، بدون تاريخ، ص ٢٠٩.

[١١] أبو العباس أحمد بن خالد الناصري: الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، الدولتان المرابطية والموحدية، تحقيق وتعليق: جعفر الناصري/ محمد الناصري، دار الكتاب، الدرا البيضاء، الجزء الثاني، عدد الأجزاء ٥، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ص ٧٦،٧٧.

[١٢] سلا: بلفظ الفعل الماضي من سلا يسلو: مدينة بأقصى المغرب، مدينة مغربية عريقة، بنيت في زمان يعقوب المنصوري الموحدي، بالقرب من العاصمة المغربية الرباط. الحموي: "معجم البلدان"، دار صادر، ١٣٩٧هـ/ ١٩٩٣م، عدد المجلدات ٥، المجلد ٣، ص ٢٣١.

[١٣] وردت ترجمته في (الوافي بالوافيات): "ابن بَرَّجان الحفيد؛ عبد السلام بن عبد الرحمن بن الشيخ العارف أبي الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال محمد بن عبد الرحمن اللخمي الإفريقي الإشبيلي المعروف بابن بَرَّجان. أخذ اللغة العربية عن أبي إسحاق بن مُلْكُون ولازمه كثيرًا، وكان من أحفظ أهل زمانه للغة، صدوقًا ثقة. توفي سنة ٦٢٧هـ، وقد ورد في مفتاح السعادة أنه توفي سنة ٧٢٧هـ، لكنها ربما جاء رقم السبعة محرفاً عن الستة كما حدث في كشف الظنون. وهو حفيد ابن بَرَّجان". "الوافي بالوفيات"، الجزء الثامن عشر، ص ٢٥٩. وورد في (صلة الصلة): "من أهل إشبيلية، وهو ابن أخ الإمام العالم أبي الحكم بن بَرّجان، يكنى أبا الحكم، روى عن أبي إسحاق ابن ملكون، وأبي الوليد بن أيوب، وأبي بكر بن الجد، وأبي عبد الله بن زرقون، وأبي بكر بن طاهر، وأبي القاسم بن أبي هارون وغيرهم. ذكره الشيخ أبو الخطاب وغيره وأخذوا عنه. الغرناطي: "كتاب صلة الصلة"، تحقيق: شريف أبو العلا العدوي، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، الجزء الثالث، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، ص ١٤٩. – الذهبي: "سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة (١١)، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ج٢٢، ص٣٣٤. الذهبي: "العبر في خبر من غبر"، تحقيق: صلاح الدين المنجد، دائرة المطبوعات والنشر، الكويت، عدد المجلدات ٦، ج٣، ١٩٦٠م، ص ٢٠٠. ابن الجزري: "غاية النهاية في طبقات القراء"، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عدد المجلدات ٢، ج١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ص٣٤٧. السيوطي: "بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة"، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، عدد المجدات ٢، ج٢، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، ص ٩٥.

[١٤] أبو جعفر أحمد ابن إبراهيم الغرناطي (ت٧٠٨هـ): "كتاب صلة الصلة"، تحقيق: شريف أبو العلا العدوي، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، الجزء ٣، ص ١٤٩.

[١٥] ابن الأبّار: "التكملة لكتاب الصلة"، مرجع سابق، ص ٢١. أحمد بابا التنبكي: "نيل الابتهاج بتطريز الديباج"، عناية وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرَّامة، دار الكاتب، طرابلس، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص ٢٣٨.

[١٦] الذهبي: "سير أعلام النبلاء"، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط/ محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، عدد الأجزاء ٢٥، ج٢٠، ص ٧٢ / ج٢٢، ص ٣٣٤.

(١٧) يذكر ابن مخلوف ترجمة لشخصين، هما في حقيقة الأمر شخص واحد؛ إذ يقول عن الأول: "إنه توفي (٥٣٠هـ) بمراكش مغربًا عن وطنه، وقبر أبي العباس بن العريف بإزاء قبره" ويقول عن الثاني: "إن: ابنه عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال، كان من أجل رجال المغرب....وتوفي سنة ٥٣٦هـ/ ١١٤١م". محمَّد بن مخلوف: "شجرة النور الزكية في طبقات المالكية"، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، عدد الأجزاء ٢، ج ١، ص ١٩٤. وقد ذكر الزركشي أن وفاته سنة ٦٢٧هـ. الزركشي: "البرهان في علوم القرآن"، تحقيق: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ج٢، ص ١٢٩.

(١٨) ابن العريف: "مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة"، جمعه: أبو بكر عتيق بن مؤمن، دراسة وتحقيق: عصمت عبد اللطيف دندش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص٧،١٦،٣٨،٦٦،١٢٩،١٤٧.

(١٩) الرُعيني الإشبيلي: " برنامج شيوخ الرُعيني"، حققه: إبراهيم شبوح، دمشق، ١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م، ص ٩٨.

(٢٠)ذكر ابن الأبّار هذا اللقب في ترجمته لابن العريف، في قوله: "ولأبي الحكم الشغوف عليهم حتى قيل فيه غزالي الأندلس فسيروا جميعًا إلى مراكش". ابن الأبّار: "المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي"، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ص ١٩.

(٢١) هو إبراهيم بن محمَّد بن منذر، أبو إسحاق ابن ملكون الحضرمي نحوي، من أهل إشبيلية مولدًا ووفاةً. الزركلي: "الأعلام"، دار العلم للملايين، عدد المجلدات ٨، الجزء ١، ص ٦٢. وذكر عنه السيوطي أبو بكر بن أبي الحكم اللغوي الأديب أنه كان معروفًا أيضًا باسم ابن المرخي، وألّف العديد من الأعمال واختصر الغريب المصنّف وسماه "حلية الأديب"، وألف "ذروة الملتقط في خلق الخيل" و"شرح الحماسة" و"النكت على التبصرة في النحو" لنفح الطيب وغير ذلك. انظر: حافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، "بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة"، عدد الأجزاء ٢، الجزء ١، الطبعة الأولى، ١٩٦٤م، ص١٧٧. ولا تكاد كتب التراجم والأعلام تخرج عن ما قاله ابن الأبّار: "فهو ابن مُلكون –بضم الميم– يُكنى أبا إسحاق ويعرف بابن ملكون". ابن الأبّار: "التكملة لكتاب الصلة"، مرجع سابق، ج١، ص ١٣٥، رقم ٤٠٦. عمر رضا كحالة: "معجم المؤلفين"، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ج١، عدد المجلدات ٤، ص ١٠٨. البغدادي: "هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين"، مؤسسة التراث العربي، الجزء ١، ص ١٠. إبي إسحاق إبراهيم ابن ملكون الإشبيلي" إيضاح المنهج في الجمع بين كتابي التنبيه والمبهج لابن جني"، تحقيق: أحمد محمَّد علام، مركز البحوث والتواصل المعرفي، الطبعة الأولى، عدد الأجزاء ٣، الجزء ١، المقدمة.

(٢٢) أبو جعفر أحمد ابن إبراهيم الغرناطي: "صلة الصلة"، تحقيق: شريف أبو العلا العدوي،المجلد الثالث، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ– ٢٠٠٨م، رقم ٣٥٣ ص ١٤٩. الصفدي: "الوافي بالوفيات"، دار إحياء

التراث الإسلامي، تحقيق وإعتناء: أحمد الأرناووط/ تزكي مصطفي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، عدد الأجزاء تسع وعشرون، الجزء الثامن عشر، ص ٢٥٩.

(٢٣) حسان القاري: "ابن بَرَّجان الأندلسي وجهوده في التفسير الصوفي وعلم الكلام"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٣، العدد الأول، ٢٠٠٧، ص ٣٦٦.

(٢٤) أحمد فريد المزيدي: "شرح أسماء الله الحسنى"، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، ج١، ص٦. و"تفسير ابن بَرَّجان المسمى؛ تنبيه الأفهام إلى تدبر الكتاب الحكيم وتعرف الآيات والنبأ العظيم"، تحقيق وتعليق وتخريج: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م، (عدد المجلدات ٥)، ج١، ص ٢٣.

(٢٥) حسان القاري: ابن بَرَّجان الأندلسي وجهوده في التفسير الصوفي وعلم الكلام، مرجع سابق، ص ٣٦٦.

(٢٦) حكمت الأندلس بين (٤٤٨-٥٤١هـ/ ١٠٥٦- ١١٤٧م) وكان اعتقادهم في الإسلام راسخًا رغم سطحية معرفتهم به وعدم وجود نظام دقيق لهم لكنهم كانوا أقوياء وأغنياء وشجعانا. كانوا صارمين ومعتدلين في تصرفهم. اضطلعوا بمهمة نشر الدعوة الاسلامية. عباس الجراري: "دولة المرابطين؛ دراسات أفريقية"، المركز الإسلامي الإفريقي، الخرطوم، العدد الثاني، جامعة مُحَمَّد الخامس الرباط، ١٩٨٦م، ص ١٤٨. القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي: "ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك"، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، الجزء الثامن، عد الأجزاء ١٤، ص ٨١. إبراهيم القادري بوتشيش: "المغرب والأندلس في عصر المرابطين؛ المجتمع- الذهنيات- الأولياء"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص ٧.

(٢٧) ابن الأبّار: "التكملة لكتاب الصلة"، مرجع سابق، ص ٢١. ابن الأبّار: "المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي"، مرجع سابق، ص ١٨.

(٢٨) أحمد بابا التنبكي: "نيل الابتهاج بتطريز الديباج"، مرجع سابق، ص ٢٣٨. العباس بن إبراهيم السملالي: "الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام"، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٢٩) لا نجد ذكرا لوفاة ابن بَرَّجان في: "شذرات الذهب في أخبار من ذهب"، "مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة" و"برنامج شيوخ الرُّعيني".

(٣٠) الزهد في اللغة ترك الشيء وعدم الميل إليه، واصطلاحاً هو الإعراض الإرادي عن الدنيا بقطع العلائق وترك الخلائق وتخلية القلب من طلب الدنيا. وفي اصطلاح أهل الحقيقة، هو بغض الدنيا والإعراض عنها. وبذلك اتفق المفهومان اللغوي والاصطلاحي. أما التصوف ،كما أورده الجرجاني، فهو الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا؛ فيرى حكمها من الظاهر في الباطن، ويرى حكمها من الباطن في الظاهر، فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال. وكما حدده ابن عربي، فهو الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا وهي الأخلاق الإلهية. وقيل:

التصوف تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات البشرية ومجانية الدعاوى النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بعلوم الحقيقة. وهناك فروق منهجية وفكرية وغائية بينهما؛ فمن الناحية المنهجية، فالزهد دائما يدور في حدود الشرع ووسيلته التكاليف الدينية، أما التصوف فهو شخصية شبه مستقلة. ومن الناحية الفكرية فالزاهد محاط بجلال الله وقوته وسلطانه وإرادته والصوفي مطمئن إلى رحمة الله ولطفه. وأما من الناحية الغائية، فالزاهد يعرض عن لذائذ الحياة ويتحمل مشاقها طمعا لكسب الآخرة، أما المتصوف فيفعل ذلك لمعرفة الله، لذلك يمكن القول بأن الصوفية انفردوا عن الزهاد بصفات وأحوال وتوسعوا بسمات، وباختصار فالتصوف طريقة ابتداؤها الزهد. وبذلك يكون الزهد شرطا للتصوف، وأساسا لبنائه، ويكون التصوف منهجاً والزهد أهم أدواته. ولم يكن الزهد نزعة سلبية في المجتمع المغربي وإنما كانت حركة الزهاد في الحياة المغربية إيجابية وفعالة ومؤثرة في كثير من جوانبها؛ فكان منها من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ومنهم من يتصدى لمظالم الحكام محاولًا دفعها عن الناس، ومنهم من كان كثير السياحة والأسفار ينتقل من بلد لآخر حاملًا معه زهده وعلمه. وكان منهم من يحرس في المحارس والربط وغير ذلك من حركة إيجابية جعلت المغاربة يميلون إلى الزهد والزهاد. جميل صليبا: "المعجم الفلسفي"، دار الكتاب البناني، بيروت، لبنان، ١٩٨٢م، ص ٦٤٠-٦٤١. سعاد الحكيم: "المعجم الصوفي؛ الحكمة في حدود الكلمة"، دندرة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ٥٥٢. علي بن محمد الشريف الجرجاني: "التعريفات"، مطبعة لبنان، ساحة رياض الصلح، بيروت، ١٩٨٥م، ص ٦١-٦٢. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: "مدخل إلى التصوف الإسلامي"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، ص ١١-١٢. محمد بركات البيلي: "الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري"، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ٥٩.

(٣١) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي ابن الأبّار: "التكملة لكتاب الصلة"، مرجع سابق، ص ٢١.

(٣٢) أفتى عدد من الفقهاء الأندلسيين، مثل ابن الحاج وابن حمدين وابن رشد الجد وابن العارف، بإسقاط فريضة الحج لطول المسافة والخطر بسبب الحروب خلال القرن السادس الهجري في الأندلس، وقدموا عليه الجهاد وهو فرض كفاية.

(٣٣) هو أحمد بن محمد بن أحمد بن عيسى بن منظور أبو القاسم الإشبيلي، قاضي إشبيلية فقيه محدث مشهور، توفي سنة ٤٦٩هـ. يروي أبوه عن أبي ذر عبيد بن أحمد بن محمد الهروي، يروي عنه أبو الحسن يونس بن مغيث وغيره. العباس بن إبراهيم السملالي، "الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام"، مرجع سابق، ص ٥٦:٥٨. ابن عميرة: "بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس"، تحقيق: روحية عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، باب الألف، رقم ٣٦٥، ص ١٦٧. الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج١١، رقم ٤٤٢٣، ص ٥٧٤.

(٣٤) ابن الأبّار: "التكملة لكتاب الصلة"، مرجع سابق، ص ٢١.

(٣٥) كان نظام التعليم السائد في الأندلس هو أولوية قواعد الكتابة والنحو والصرف والعربية والقرآن. محمَّد عبد الحميد عيسى: "تاريخ التعليم في الأندلس"، دار الفكر العربي، القاهره، ١٩٨٢م، ص ٣٦/ ٢٣٥. مصطفى الهروس: "المدرسة المالكية الأندلسية إلى القرن الثالث الهجري"، المملكة المغربية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ص ٣٢٨.

(٣٦) هو يوسف بن عبد الله بن محمَّد بن عبد البر النمري القرطبي المالكي، من كبار حفاظ الحديث، مؤرخ، أديب، بحاثة، يقال له: حافظ المغرب، ولد بقرطبة، ورحل رحلات طويلة في غرب الأندلس وشرقها. الزركلي: "الأعلام"، مرجع سابق، ج٨، ص ٢٤٠.

(٣٧) هو الإمام الفقيه المحدث شيخ الأندلس، قاضي القضاة، بغية الأعيان. قال ابن بشكوال: كان عارفًا باللغة والإعراب، ذاكرًا للغريب والأنساب، وافر الأدب، قديم الطلب، نبيه البيت والحسب، جامعًا للكتب راوية للأخبار، أنيس المجالسة، فصيحًا مشاورًا بصيرًا بالرجال وأزمانهم وثقاتهم، عارفًا بعلماء الأندلس وملوكها، أخذ الناس عنه كثيرًا، قرأت عليه، وأجاز لي، توفي جمادي الأخرة سنة اثنتين وثلاثين وخمسائة. الذهبي: "سير أعلام النبلاء"، مرجع سابق، الجزء ١٧، رقم ٣٧٥، ص ٥٦٩.

(٣٨) هو عبد الله بن إسماعيل بن محمَّد بن خزرج اللخمي الإشبيلي، وكان مع براعته في الحديث، فقيها مشاورا مالكيا، أكثر الناس عنه. توفي بإشبيلية في شوال سنة ثمان وسبعين وأربعمائة. الذهبي: "سير أعلام النبلاء"، مرجع سابق، الجزء ١٨، رقم ٢٥١، ص٤٨٨.

(٣٩) هو الشيخ الإمام المحدث اللغوي الوزير الأكمل حجة العرب أبو مروان عبد الملك بن قاضي الجماعة أبي القاسم سراج بن عبد الله بن محمَّد بن سراج الأموي، مولاهم القرطبي، إمام اللغة غير مدافع. قال أبو الحسن بن مغيث: كان شيخنا أبو مروان بحر علم، عنده يسقط حفظ الحفاظ، ودونه يكون علم العلماء، فاق الناس في وقته، وكان بقية الأشراف والأعيان. توفي يوم عرفة سنة تسع وثمانين وأربعمائة. الذهبي: "سير أعلام النبلاء"، مرجع سابق، الجزء ١٩، رقم ٧٠، ص١٣٣.

(٤٠) هو الإمام الحافظ المجود، الحجة الناقد، محدث الأندلس أبو علي الحسين بن محمَّد بن أحمد الغساني، الأندلسي، سنة سبع وعشرين وأربعمائة، ولم يرحل من الأندلس، وكان من جهابذة الحفاظ، قوي العربية، بارع اللغة، مقدما في الآداب والشعر والنسب، ومات عن سبعين سنة. الذهبي: "سير أعلام النبلاء"، مرجع سابق، الجزء ١٤، رقم ٤٥٠٠، ص١٧٢.

(٤١) في التنبيه مثلا نجده يسوق كثيرا من الأمثلة الشعرية؛ مثل: على وجه ليلى مسحة من حلاوة. ابن بَرَّجان: " "التفسير"، المجلد الأول، ص٥٣٥. المجلد الثاني، ص ٩، ص ٢٠، ص ٢٥. المجلد الثالث، ص١٤٤، ص١٦٣.

(42) Casewit, Yousef :*The Mystics of al-Andalus Ibn Barrajān and Islamic Thought in the Twelfth Century*, Cambridge University Press, 2017

(٤٣) محمَّد العدلوني الإدريسي: مقدمة التحقيق، الجزء الأول، الدار البيضاء، دار الثقافة، ٢٠١١م، ص ١٠.

(٤٤) التقية ومذهبه السري في قيادة المريدين نحو الثورة على الفقهاء المالكيين.

(٤٥) جدير بالذكر أن ابن رشد الحفيد قد انتقد فقهاء عصره بالمعنى نفسه الذي كان في خلد ابن بَرَّجان؛ حيث قال: "كما نجد متفقهة زماننا يظنون أن الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر، وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظن أن الخَفّاف هو الذي عنده خفاف كثيرة، لا الذي يقدر على عملها، وهو بين أن الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه إنسان بقدم لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع لكل قدم خفاً يوافقه، فهذا هو مثال أكثر المتفقهة في هذا الوقت". ابن رشد: "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، تحقيق: مُحَمَّد صبحي حسن حلاق، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، الطبعة الأولى، الجزء الثاني، ص١٦٢.

(٤٦) كان التصوف أداة وفاق بين المذاهب المختلفة، لذلك انشق إلى جناحين؛ أحدهما معتدل مسالم لا يحبذ العنف ويمثله ابن العريف، وآخر ينادي بالثورة، فقد بدأت ثورة المريدين، شأنها شأن ثورة الموحدين، بإشهار حرب دعائية ذات سمة دينية ضد المرابطين؛ حيث وجهوا إليهم الاتهام بالتجسيم وأطلق عليهم أهل السوء وكبراء أهل الدنيا، برغم احتجاج الجانب المعتدل، مما أدى إلى نجاح المرابطين في القبض على زعماء الجناحين معًا وإيداعهم في السجن. ومن دلالة المراهقة لدى المريدين لجوء الجناح المتطرف إلى أسلوب الاغتيال؛ فقد أشهروا السلاح في وجه الفقهاء والقضاة، بل حاولوا اغتيال الأمير المرابطي تاشفين بن علي في المسجد لكنه نجا بأعجوبة. وقد أتاحت أخبار انتصارات الموحدين في المغرب للجناح الثوري الثورة بزعامة ابن قسي الذي تمثل قيادته بداية مرحلة العمل العسكري (٥٣٩هـ). محمود إسماعيل: "سوسيولوجيا الفكر؛ طور التكوين"، سينا للنشر، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٠م، ص ١٧٦– ١٧٧.

(٤٧) المراكشي: "السعادة الأبدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية"، مرجع سابق، فصل ذكر من اشتهر من صلحاء حومة سيدي مُحَمَّد بن صالح وما والاها، ص ٧٣.

(٤٨) يعد ابن قسي من الشخصيات المثيرة للجدل؛ يقول عنه المراكشي: "لم يستقم له شيء مما أراد، واختلف عليه أصحابه، ودسوا إليه من أخرجه من الحصن بحيلة، حتى أخذه الموحدون قبضًا باليد فعبروا به إلى العدوة، فأتوا به عبد المؤمن، فقال له: بلغني أنك ادعيت الهداية، فكان من جوابه: أليس الفجر فجران: كاذب وصادق؟ فأنا كنت الفجر الكاذب، فضحك عبد المؤمن وعفى عنه". وهو أول سالك في الأندلس في عهد دولة المرابطين، عكف على الوعظ والتصوف، ارتحل إلى ابن العريف وأقام عنده وكثر أتباعه، فنمى الأمر إلى علي بن يوسف ابن تاشفين، فأرسل إليه وإلى ابن بَرَّجان فأسكنهما في مراكش، وبعد وفاة ابن العريف، انضم ابن قسي إلى ثورة المريديين، ومات مقتولًا (ت ٥٤٦هـ). وجدير بالذكر أن الثلاثة (ابن العريف– ابن بَرَّجان– ابن قسي) من المؤثرين في ابن عربي. وقد كثر خوضهم في كتب الصوفية والغلاة من الباطنية، وكذلك رسائل إخوان الصفا. وسرعان ما ألقى قناع الواعظ وظهر في صورة الزعيم الشعبي وتسمى بـ"القاضي الخليفة". وبهذا التحول لم يكن من الزهاد ولا الصوفية وإنما أخذهما مطية لتحقيق غاياته وأهدافه السياسية. الصفدي: "الوافي بالوفيات"، مرجع

سابق، الجزء السابع، ص ٢٩٧. ابن الخطيب: "أعمال إعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوم الإسلام"، مرجع سابق، ج٢، ٢٤٨-٢٤٩. المراكشي: "المعجب؛ في تلخيص أخبار المغرب"، مرجع سابق، ص ٢١٢.

(٤٩) هو أبو العباس أحمد بن مُحَمَّد بن موسى بن عطاء الله الصنهاجي الأندلسي المريي المعروف بابن العريف، من كبار الصالحين والأولياء المتورعين، مناقبه مشهورة، توفي في صفر (٥٣٦هـ). يقول عنه ابن بشكوال: "كانت عنده مشاركة في أشياء من العلم وعناية بالقراءات وجمع الروايات، وكان من العباد وأهل الزهد في الدنيا يقصدونه ويألفونه، فيحمدون صحبته". له عدة مصنفات؛ منها: "أنساب مشاهير أهل الأندلس" و"مفتاح السعادة" و"محاسن المجالس"، وهو المصنف المعروف لدينا. يقول عنه ابن الأبّار: إن فقهاء من بلده اتفقوا على إنكار مذهبه فسعوا به إلى السلطان وحذروه من جانبه، فأمر باشخاصه إليه من ألمرية مع الميورقي من غرناطة، وابن بَرَّجان من إشبيلية، وكانوا نمطًا واحدًا في الانتحال والاتصاف بصلاحية الحال". ابن الأبّار: "المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي"، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ص ١٨. التنبكي: "نيل الابتهاج بتطريز الديباج"، مرجع سابق، ص ٦٨.

(٥٠) ابن الخطيب: "أعمال إعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوم الإسلام"، مرجع سابق، ج٢، ص ٢٤٩.

(٥١) لقد عُرف ابن العريف بالكرامات والدعوات المستجابة، غار منه قاضي ألمرية ابن الأسود فكتب للخليفة بمراكش علي يوسف ابن تاشفين، وخوّفه من حال ابن العريف، فكتب الخليفة لعامله بألمرية أن ابعث إلينا ابن العريف، فبعثه، وأشار القاضي على عامل ألمرية بتكبيله فكبله، ثم علم السطان بأمره فأمر بفك قيوده وإطلاق سراحه، فلما خاب سعي ابن الأسود وضع له سمًا في الطعام فأكله ابن العريف فمات. خضر موسى مُحَمَّد حمود: "معجم الدر الثمين في مدح سيد المرسلين"، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠١٩م، ص ٩٤.

(٥٢) ابن العريف: "مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة"، مرجع سابق، ص ٣٧-٣٨.

(٥٣) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: "لسان الميزان"، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، اعتني بإخراجه وطباعته: سلمان عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، الجزء الخامس، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م، عدد الأجزاء ١٠، ص ١٧٣، ١٧٤.

(٥٤) الشعراني: "لواقح الأنوار القدسية المنتقاه من الفتوحات المكية للشيخ ابن عربي"، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، كتاب ناشرون، عدد الأجزاء ٣، الجزء ٢، ص ٤٧-٤٨.

(٥٥) هو الإمام القدوة الدعوة المجاب أبو الحجاج يوسف بن مُحَمَّد بن عبد الله بن غالب البلوي المالقي، المعروف بابن الشيخ (٥٢٩- ٦٠٤هـ)، حمل القراءات عن ابن الفخار، وسمع منه، وتوفي بمالقة عن خمس وثمانين سنة، سنة أربع وستمائة. خير الدين الزركلي: "الأعلام"، دار العلم الملايين، بيروت، لبنان، الطبعة ١٥، عدد الأجزاء ٨، الجزء الثامن، ٢٠٠٢م، ص٢٤٧.

(٥٦) العلامة الحافظ أبو القاسم مُحَّد بن عبد الله بن أحمد بن مسعود بن مفرج الأندلسي. المعروف بالقنطري، كان من أهل المعرفة الكاملة بصناعة الحديث، توفي بمراكش سنة إحدى وستين وخمسمائة. الذهبي: "سير أعلام النبلاء"، مرجع سابق، الجزء ٢٠، ص ٤٥٥.

(٥٧) هو الإمام الحافظ البارع المجود العلامة أبو مُحَّد عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله بن الحسين بن سعيد الأزدي الأندلسي الإشبيلي، المعروف في زمانه بابن الخراط المولود سنة (٥١٤هـ)، توفي ببجاية سنة (٥٨٧هـ). الذهبي: "سير أعلام النبلاء"، مرجع سابق، ج١٥، رقم٥٢٧٥، ص ٣٦٨.

(٥٨) هناك مجموعة من الدراسات والمقالات تناولت ابن بَرَّجان من زوايا متعددة؛ منها: مقالة عبد السميع الأنيس: (المحدّث ابن بَرَّجان الإشبيلي ومنهجه المتفرد في شرح "صحيح مسلم" من خلال جمع ما أمكن من نصوصه)، ودراسة نجلاء حسني: (أثر ابن بَرَّجان في حركة المريدين بالأندلس)، ودراسة عبد الحميد السامرائي: (مدرسة ألمرية الصوفية– بين الواقع والخيال)، ومقالتا رشيد لبريجة: (نظرية العلم والمعرفة عند ابن بَرَّجان) و(تنزيه ابن بَرَّجان مما نسب إليه من القول بالحلول والاتحاد)، ومقال عبد الكريم رقيق: (ابن بَرَّجان الإشبيلي وكتابه شرح أسماء الله الحسنى). ودراسة عبد السلام غرميني، ضمن كتابه: (المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري)، ومقال: (معالم من فكر ابن بَرَّجان). ودراسة حسن القاري: (ابن بَرَّجان الأندلسي وجهوده في التفسير الصوفي وعلم الكلام). ودراسة مُحَّد الإدريسي: (نص أبي الحكم بن بَرّجان تفسير سورة الروم) ضمن نصوص من التراث الصوفي، الغرب الإسلامي.

(٥٩) استشهد القرطبي بكتاب الإرشاد في (ص ٣٩٦/ ٥٩٢/ ٦١١/ ٦٤٠/ ١١٦٢/ ١٢٧٩/ ١٢٩٩). القرطبي: "كتاب التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، تحقيق ودراسة: الصادق بن مُحَّد بن إبراهيم، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، المجلد الأول، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، ص ٤٠٨ – ٤٠٩.

(٦٠) جدير بالذكر أن السيوطي كان يأمل أن يؤلف كتاباً على غرار الإرشاد حيث ذكر رغبته بقوله: "أن أضع كتابًا في توافق السنة والقرآن، أذكر فيه كل حديث في القرآن معناه، أو إشاره إليه، تحقيقًا لقول الشافعي: كل ما حكم به النبي (ﷺ) فهو مما فهمه من القرآن. حقق الله تعالى ذلك بمنه وكرمه". السيوطي: "قطف الأزهار في كشف الأسرار"، تحقيق ودارسة: أحمد بن مُحَّد الحمادي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى، عدد الأجزاء٢، الجزء ١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ص ٩٨–٩٩. وأيضًا "الإكليل في استنباط التنزيل"، تحقيق: سيف الدين عبد القادر الكاتب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ١٣. وأيضًا في: "الحاوي للفتاوي"، ضبطه وصححه: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عدد الأجزاء ٢، ج٢، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص ١٩٣.

(٦١) الكتاني: "نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدراية"، تحقيق: عبد الله الخالدي، دار الأرقم، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، ص ١٤١.

(٦٢) الزركشي: "البرهان في علوم القرآن"، مرجع سابق، ج٢، ص ١٤٥.

(٦٣) حقق د. أحمد فريد المزيدي "شرح أسماء الله الحسنى" في جزأين، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، وهي النسخة التي اعتمدنا عليها في دراستنا.

(٦٤) حاجي خليفة: "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون"، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، عدد الأجزاء ٢، الجزء الثاني، بدون تاريخ، ص ١٠٣١.

(٦٥) المراكشي: "السعادة الأبدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية"، مرجع سابق، فصل ذكر من اشتهر من صلحاء حومة سيدي مُحَّد بن صالح وما والاها. ص ٧٢.

(٦٦) البغدادي: "هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين"، مرجع سابق، الجزء ١، ص ١٠.

(٦٧) إن مسألة زيادة أسماء الله الحسنى مسألة خلافية، ودليل القائلين بالزيادة قول الرسول (ﷺ): (أسألُك بكلِّ اسمٍ هو لك سميتَ به نفسَك، أو علَّمتَه أحدًا من خلقِك، أو أنزلتَه في كتابِك، أو استأثرتَ به في علمِ الغيبِ عندَك، أن تجعلَ القرآنَ ربيعَ قلبي، ونورَ صدري، وجلاءَ حزني، وذَهابَ همِّي، إلا أذهبَ اللهُ همَّهُ و حزنَه، وأبدلَه مكانَه فرجًا، قال: فقيل: يا رسولَ اللهِ ألا نتعلَّمُها؟ فقال: بلى، ينبغي لمن سمِعَها أن يتعلَّمَها) حديث صحيح أخرجه أحمد. وعلى هذا زاد ابن بَرَّجان معتبرًا أن المرجع في إطلاق الأسماء لله هو أن تليق به تعالى، ومن البديهي أن يتجاوز عدد أسمائه تعالى ما ذكر في الحديث. وتابع ابن بَرَّجان ابن عربي: "وعددناها على ما ورد في الكتاب والسنة، وذكره الأئمة فانتهيت إلى ستة وأربعين ومئة"، وقد أدخل ابن عربي في أسمائه تعالى (الطيب، الطبيب، السيد ..الخ)، وانتقد ابن الحصار (ت٦٢٠هـ) ابن عربي في قوله: "واقتدى في ذلك بابن بَرَّجان؛ إذ ذكر في الأسماء ما لم يرد في قرآن ولا سنة، ويدافع القرطبي عن رأي ابن بَرَّجان وابن عربي قائلًا: "أما ما ذُكر من قوله مما لم يرد في كتاب ولا سنة فقد جاء في صحيح مسلم الطيب". ويقول الألوسي: "ونقل أبو بكر بن العربي عن بعضهم أن له سبحانه وتعالى ألف اسم، ثم قال: وهذا قليل، ثم قال: "... وعند بعض الصوفية تكاد لا تحصر". القرطبي: "الجامع لأحكام القرآن"، مؤسسة الرسالة، عدد الأجزاء ٢٤، ج٧، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ص ٣٩٤. أبو بكر بن العربي: "أحكام القران"، راجع أصوله: مُحَّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، عدد الأجزاء ٤، ج٢، ٣٣٨. الألوسي: "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"، ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، عدد المجلدات، ١٦، ج٩، ص١٣٢.

(٦٨) صحيح البخاري: ٢٧٣٦.

(٦٩) تم الحفاظ على العنوان الأصلي لهذا الكتاب الأول "الإرشاد" بدقة في مخطوط ينتمي إلى عائلة مختلفة، وفي النهاية أصبح في أيدي الفقهاء المصريين مثل الزركشي والسيوطي، الذين يعرفون كتاب "الارشاد" ككتاب عن التوافق بين

القرآن الكريم والسنة وليس التفسير، نظرًا للتناقضات الموجودة بين المخطوطات، ويمكن القول بأن كتاب الإرشاد على قيد الحياة ولكنه قد يكون نسب إلى مؤلف آخر.

(٧٠) قام فاتح حسيني عبد الكريم بتحقيقه في خمسة مجلدات، طبعة دار النور المبين، عمان، ٢٠١٦م. وقام بتحقيقه أيضًا محمد العدلوني في مجلدين، الدار البيضاء، دار الثقافة، ٢٠١١م. وأخيرًا حققه: أحمد فريد المزيدي في خمسة مجلدات وهي النسخة التي اعتمدها البحث.

(٧١) أبو جعفر أحمد بن إبراهيم الغرناطي: "كتاب صلة الصلة"، مرجع سابق، الجزء ٣، ص٢٠٧-٢٠٨.

(٧٢) ابن بَرَّجان: "كتاب إيضاح الحكمة بأحكام العبرة"، حققه وقدم له: جرهارد بوينغ/ يوسف كاسويت، دار بريل للنشر، بوسطن، ٢٠١٦م.

(73) ***Casewit, Yousef :The Mystics of al-Andalus Ibn Barrajān and Islamic Thought in the Twelfth Century, Cambridge University Press, 2017.***

(٧٤) بدأت أول بذور تأسيس دولة الموحدين مع ظهور دعوة المهدي بن تومرت (٥١٥هـ) في ناحية السوس الأقصى الذي كان مكان إقامة المصامدة. وخلفه عبد المؤمن بن علي، وتم الاستيلاء على مراكش، وبدأ حكمه (٥٢٤هـ) وقضى على المرابطين (٥٤٥هـ)، وكانت نهاية الدولة الموحدية سنة (٦٦٨هـ). علي محمد محمد الصلابي: "صفحات من التاريخ الإسلامي في الشمال الإفريقي؛ دولة الموحدين"، عمان، دار البيارق للنشر، ١٩٩٨م، ص٧. ابن أبي زرع: "الأنيس المطرب بروض القرطاس؛ في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس"، صور للطباعة والوراقة، الرباط، ١٩٧٢م، ص ١٧٢.

(٧٥) نتج عن سقوط الدولة الأموية انقسام الأندلس إلى دويلات صغيرة متنازعة، واستقل كل أمير بناحيته، وأعلن نفسه ملكًا عليها، مما أدى إلى تمزق الأندلس إلى ما يسمى ملوك الطوائف (٤٢٢: ٤٧٩هـ) ومن ثم زهادة أهل الأندلس في البقاء فيه، وصاح شاعرهم (ابن رشيق القيرواني) ينشد قائلًا:

مِمَّا يُزَهِّدُني في أَرْضِ أَنْدَلُسٍ ... سَماعُ مُقْتَدِرٍ فيها وَمُعْتَضِدِ

أَلْقابُ مَمْلَكَةٍ في غَيْرِ مَوْضِعِها ... كالْهِرِ يَحْكي انْتِفاخاً صَوْلَةَ الأَسَدِ

أحمد مختار العبادي: "دراسات في تاريخ المغرب والاندلس"، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، ٢٠٠٨م، ص ٨٩-٩٤. محمودإسماعيل: "سوسيولوجيا الفكر؛ طور التكوين"، مرجع سابق، ص ١٢٩.

(٧٦) إذا كانت دراسة البيئة الجغرافية لأي قطر من الأقطار ضرورية لفهم تاريخه، فإن دراسة جغرافية المغرب أشد ضرورة وأكثر لزومًا في فترة العصور الوسطى على وجه الخصوص. لأن البيئة الجغرافية تؤثر في الحياة القبلية تأثيرًا عظيمًا، والحياة القبلية هي عصب تاريخ المغرب الإسلامي؛ ذلك أن القبائل المغربية ظفرت بعد أن تم إسلامها بالمساواة المطلقة بالفاتحين، واستطاعت منذ القرن الثاني الهجري فصاعدًا أن تؤسس دولًا لعبت في تاريخ المغرب الإسلامي دورًا عظيمًا. حسن أحمد محمود: "قيام دولة المرابطين؛ صفحة مشرقة من تاريخ المغرب في العصور الوسطى"، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٦م، ص ١٦.

(٧٧) عصمت عبد اللطيف دندش: "الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين؛ عصر الطوائف الثاني (٥١٠هـ:٥٤٦هـ/ ١١١٦م: ١١٥١م)"، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٨م، ص ٣٤٩.

(٧٨) هي دعوة إصلاحية استمدت تعاليمها وأحكامها من كتاب الله وسنة رسول الله (ﷺ) نادى بها عبد الله بن ياسين بين قبائل الملثمين (٤٥١هـ) حين وفد إلى قبائل الصحراء جنوب المغرب الأقصى، حتى إذا اجتمع الأنصار والأتباع أطلق عليهم لقب المرابطين لملازمتهم الرباط الذي أنشأه، أو لشدة صبرهم وحسن بلائهم في قتال المشركين. يقول ابن أبي زرع: "فلم تمر عليهم أيام حتى اجتمع له من تلاميذه نحو ألف رجل من أشراف صنهاجة، فسماهم المرابطين للزومهم رابطته، وأخذ يعلمهم الكتاب والسنة والوضوء، والصلاة والزكاة وما فرض الله عليهم من ذلك". ابن أبي زرع: "الأنيس المطرب بروض القرطاس؛ في أخبار ملوك المغرب ومدينة فاس"، مرجع سابق، ص ١٢٥. ابن أبي دينار: "المؤنس في أخبار إفريقية وتونس"، مطبعة الدولة التونسية، الطبعة الأولى، ١٢٨٦م، ص ١٠٢.

(٧٩) هو يوسف بن تاشفين بن إبراهيم (ت ٥٠٠هـ) من قبيلة "لمتونة الصنهاجية"، البربري الملثم، يعرف بأمير المرابطين، وعُرفت قبيلته بالسيادة على صنهاجة، كان بطلًا شجاعًا نجدًا حاذقًا جوادًا كريمًا زاهدًا في زينة الدنيا عادلًا متورعًا متقشفًا. حامد محمد خليفة: "يوسف بن تاشفين؛ موحد المغرب وقائد المرابطين ومنقذ الأندلس من الصليبيين"، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ص ٧١-٧٢. الذهبي: "سير أعلام النبلاء"، مرجع سابق، المجلد ١٩، ص ٢٥٢. وبالرغم من قوة نفوذه واتساع سلطته إلا أنه تمسك بلباس الصوف ولم يلبس غيره قط. حسن علي حسن: "الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس؛ عصر المرابطين والموحدين"، مكتبة الخنجي، القاهرة، ١٩٨٠م، الطبعة الأولى، ص ٤٣٨. ابن الخطيب: "أعمال الأعلام"، مرجع سابق، القسم ٣، ص ٢٣٤. المراكشي: "السعادة الأبدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية"، مرجع سابق، ج٢، ص٨٩. ابن أبي دينار: "المؤنس في أخبار إفريقية وتونس"، مرجع سابق، ص ١٠٤. ابن أبي زرع: "الأنيس المطرب بروض القرطاس؛ في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس"، مرجع سابق، ج٢، ص ٣٦.

(٨٠) مما يدل على مكانة الفقهاء عند يوسف بن تاشفين، قول المراكشي: "فانقطع إلى أمير المسلمين من الجزيرة من أهل كل علم فحوله، حتى أشبهت حضرته حضرة بني العباس في صدر دولتهم". المراكشي: "المعجب؛ في تلخيص أخبار المغرب"، مرجع سابق، ص ١٦٣. ولم يشرع يوسف بن تاشفين في تنفيذ خطة القضاء على ملوك الطوائف إلا بعد استفتائه للفقهاء، حتى إذا اطمأن إلى موافقتهم شرع في القضاء عليهم. وكان يغدق عليهم الأموال والأرزاق من بيت المال. حسن علي حسن: "الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس؛ عصر المرابطين والموحدين"، مرجع سابق، ص ٣٣٨. أحمد ابن القاضي المكناسي: "جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام

مدينة فاس"، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، ١٩٧٣م، ص ٥٤٥. ابن أبي زرع الفاسي: "الأنيس المطرب بروض القرطاس؛ في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس"، مرجع سابق، ص ١٣٧.

(٨١) مما يدل على منزلة الفقهاء عند علي بن يوسف (ت ٥٣٧هـ)، قول المراكشي: "واشتد إيثاره لأهل الفقه والدين، وكان لا يقطع أمرًا في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء، فكان إذا ولى أحدًا من قُضاته كان فيما يعهد إليه ألا يقطع أمرًا، ولا يبت حكمة في صغير من الأمور ولا كبير إلا بمحضر أربعة من الفقهاء؛ فبلغ الفقهاء في أيامه مبلغًا عظيمًا لم يبلغوا مثله في الصدر الأول من فتح الأندلس". المراكشي: "المعجب؛ في تلخيص أخبار المغرب"، مرجع سابق، ص١٧١.

(٨٢) حسن علي حسن: "الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس؛ عصر المرابطين والموحدين"، مرجع سابق، ص ٣٣٦-٣٣٧.

(٨٣) المراكشي: "المعجب؛ في تلخيص أخبار المغرب"، مرجع سابق، ص ٢٧٩.

(٨٤) أحرق المرابطون مؤلفات الإمام الغزالي، وكان الإحراق من الأحداث المهمة التي شغلت ولاة الأمر والرعية في الفترة (٥٠٣هـ/ ١١٠٩م) وقد صدرت أوامر أمير المسلمين علي بن يوسف بحرق كتاب الإحياء في كافة مدن المغرب والأندلس. المراكشي: "نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان"، درسه وقدم له وحققه: محمود علي مكي، دار الغرب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م، ص ٧٠-٧١. ابن أبي دينار: "المؤنس في أخبار إفريقية وتونس"، مرجع سابق، ص١٠٦-١٠٧.

(٨٥) السيد عبد العزيز سالم: "تاريخ مدينة المرية الإسلامية؛ قاعدة أسطول الأندلس"، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر، الاسكندرية، ١٩٨٤م، ص ٨٧-٨٨.

(٨٦) ألمرية: بالفتح ثم الكسر، وتشديد الياء بنقطتين من تحتها؛ وهي مدينة كبيرة من أعمال الأندلس، وكانت هي وبجانة بابي الشرق، منها يركب التجار، وفيها تحل مراكب التجار، وفيها مرفأ ومرسى للسفن والمراكب، يضرب ماء البحر سورها، ودخلها الافرنج، من البر والبحر في (٥٤٢هـ)، ثم استرجعها المسلمون (٥٥٢هـ)، وفيها ترتيب الأسطول للمسلمين، ومنها يخرج إلى غزو الإفرنج. الحموي: "معجم البلدان"، دار صادر، ١٣٩٧هـ/ ١٩٩٣م، عدد المجلدات ٥، المجلد ٥، ص ١١٩.

(٨٧) عدم التحكم في تسيير الضرائب في عهد المرابطين جعل كثيرا من الطامحين للسلطة وأصحاب المصالح يتخذون من ذلك سببًا للتمرد والثورة على النظام على يد ابن قسي صاحب ثورة المريدين الذي استغل الوضع الضرائبي في غرب الأندلس، وما كان عليه وضع الملاك والزراع، فألف منهم جيشًا قويًا كان له خطره في الشئون السياسية في الأندلس وإفريقية على السواء، وقد خاض بهذا الجيش مواقع كثيرة. إسماعيل سامعي: "تاريخ الأندلس الاقتصادي والاجتماعي"، مركز الكتاب الأكاديمي، ٢٠١٨م، ص ٧٠. طه عبد المقصود عبد الحميد: "الحضارة الإسلامية؛ دراسة في تاريخ العلوم الإسلامية"، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، ص ٦٢٤.

(٨٨) عصام الدين عبد الرؤوف الفقي: "تاريخ المغرب والأندلس"، المطبعة التجارية الحديثة، القاهرة، ١٩٩٠م، ص ٢٦٢.

(٨٩) المراكشي: "المعجب؛ في تلخيص أخبار المغرب"، مرجع سابق، ص٢١١-٢١٢.

(٩٠) هو مُحَمَّد بن الحسين بن أحمد بن يحي بن بشير الأنصاري، أبو بكر المعروف بالميورقي، فقيه ظاهري خبير بعلم الأنساب والحديث، يقول المراكشي: "وصار أخيرًا إلى باجيه هاربًا من صاحب المغرب حينئذ بعد أن حمل إليه هو وأبو العباس ابن العريف وأبو الحكم بن بَرّجان، وحدث هناك وسمع منه ٥٣٧هـ". أمتحن بالإشخاص إلى مراكش واستطاع الهروب إلى المغرب حيث قام بالتدريس، وقتل في السنة نفسها (٥٣٧هـ/ ١١٤٢م). المقري التلمساني: "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب"، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ج٢، ١٥٥. ابن الأبّار: "المعجم في أخبار القاضي الإمام أبي علي الصدفي"، مرجع سابق، ص ١٣٨-١٣٩.

(٩١) هو مُحَمَّد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح الجبلي أبو عبد الله الأندلسي القرطبي (٢٦٩-٣١٩هـ) متصوف متفلسف من دعاة الإسماعيلية، قال عنه الحميدي: "له طريقة في البلاغة وتدقيق في غوامض إشارات الصوفية، وتآليف في المعاني". الزركلي: "الأعلام"، مرجع سابق، الجزء ٦، ص ٢٢٣.

٩٢ مُحَمَّد العدلوني الإدريسي: "نصوص من التراث الصوفي الغرب-إسلامي، دار الثقافة، الدار البيضاء"، ٢٠٠٨، المقدمة.

(٩٣) مُحَمَّد العدلوني الإدريسي: "نصوص من التراث الصوفي الغرب-إسلامي"، دار الثقافة، الدار البيضاء، ٢٠٠٨م، ص ٢٣.

(٩٤) تجمع مدرسة ابن مسرة بين مبادئ المتصوفة وبين بعض أصول الاعتزال ومبادئ الباطنية. يقول ابن حزم إن ابن مسرة شارك المعتزلة في القول بالقدر، والثاني علم الجزئيات وهو علم الشهادة، وكان يقول بالاستطاعة والوعد والوعيد ورؤية الله. وأما المبادئ الباطنية فإنه بناها على آراء منسوبة لانبادوقليس، وليس له وإنما هي بعض آراء فيلون السكندري وأفلوطين. ابن حزم: "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، تحقيق: مُحَمَّد إبراهيم نصر/ عبدالرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ص ٢٩٣.

)95(Miguel Asín Palacios, Tr.By Elmer H. Douglas, Howard W. Yoder. *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers.* Leiden, The Netherlands: 1978. Brill Archive

(٩٦) ابن عربي: "الفتوحات المكية"، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، عدد الأجزاء ٦، ج١، ١٩٨٥م، ص ٢٢٦.

(٩٧) من الجدير بالذكر تعرض كثير من المجلدات إلى الحرق على يد المنصور بن أبي عامر، فقد أراد بذلك أن يحول دون تفاقم سخط رجال الدين الذين عرفوا بكراهيتهم للفلسفة، فأمر بإحراق الكتب في ميادين قرطبة، وأحرق بعضها بيده فسمي حامي الإسلام، وأمر بإحراق جميع الكتب القديمة، وليس من شك في أنه كان يقصد بهذا العمل

إرضاء فقهاء المالكية السلفيين الذين كانوا يكرهون الفلسفة ويعدونها خطرًا يهدد مذهبهم السلفي. حسن إبراهيم حسن: "تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي"، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة عشر، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ص ٤١٠.

(٩٨) هو مُحَّد بن عبد الله المعروف بتومرت (ت ٥٢٤/١١٣٠م)، من هرغة من قبائل المصامدة، مؤسسي الدولة وغالبية سكان. اختلف المؤرخون في تحديد نسبه؛ فمنهم من قال بأنه عربي، وينتهي نسبه إلى الرسول (ﷺ) عن طريق ابنته فاطمة من زوجها علي، ومنهم من يجعل نسبه بربريا صرفا. ومنهم من يجعله نسبا مختلطا بين البربر والعرب، وإن كان ابن تومرت والموحدون من بعده يصرون على أن المهدي عربي النسب، قرشي الأصل من صلب الرسول (ﷺ). والمتتبع لتاريخ ابن تومرت يدرك أنه لم يظهر ادعاءه النسب القرشي دفعة واحدة بل إنه تدرج في هذا الأمر، حتى يضمن قبول الناس له. وقد دافع ابن خلدون عن نسبته لبيت النبوة؛ حيث قال: "حتى يزعم الموحدون أتباعه انتسابه في أهل البيت. وإنما حمل الفقهاء خصوصًا على تكذيبه ما كمن في نفوسهم من حسده على شأنه". المراكشي: "المعجب؛ في تلخيص أخبار المغرب"، مرجع سابق، ص١٧٨. ابن خلدون: "المقدمة"، تحقيق: عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، الجزء الرابع، عدد الأجزاء ٥، ص ٢٦-٢٧.

(٩٩) حسن علي حسن: "الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس؛ عصر المرابطين والموحدين"، مرجع سابق، ص ٣٣٩.

(١٠٠) حسن علي حسن: "الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس؛ عصر المرابطين والموحدين"، مرجع سابق، ص ٣٣٨.

(١٠١) كوّن ابن تومرت عقيدته من المذاهب الإسلامية التي سبقته، فعُدّت مزيجًا من المذاهب الكلامية، فهي ليست أشعرية بحته، أو خارجية كما وصفها علماء المرابطين، كما أنها ليست معتزلة تقوم على الأدلة العقلية وحدها وليست سلفية تنأى عن الرأي والتاويل، وليست غزالية، بل هي مزيج من أغلب المذاهب المذكورة وغيرها، وقد أغفل المؤرخون جانبًا مهمًا في وضع هذه العقيدة وهو المذهب الحزمي. شعبان مُحَّد إسماعيل: "المدخل لدراسة القرآن والسنة والعلوم الإسلامية"، دار الأنصار، عدد المجلدات ٢، الجزء ٢، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص ٤٤٨.

(١٠٢) حارب ابن حزم التقليد، وقال بأن كل إنسان حر في أن يحكم فكره فيما يراه مناسبًا، بشرط أن يستند في ذلك إلى حجج القرآن والسنة واستمرار العمل؛ أي ما أجمع عليه الصحابة والتابعون. وعلى هذا الأساس هاجم ابن حزم فقهاء المالكية الذين قد تعاونوا مع السلطان وكونوا دكتاتورية مالكية في الأندلس. أحمد مختار العبادي: "دراسات في تاريخ المغرب والأندلس"، مرجع سابق، ص ١٠٨-١٠٩.

(١٠٣) حسن إبراهيم حسن: "تاريخ الاسلام؛ السياسي والديني والثقافي والاجتماعي"، مرجع سابق، الجزء ٤، ص ٢٨٢.

(١٠٤) المراكشي: "المعجب؛ في تلخيص أخبار المغرب"، مرجع سابق، ص ١٨٨.

(١٠٥) عصمت عبد اللطيف دندش: "الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين؛ عصر الطوائف الثاني (٥١٠هـ:٥٤٦هـ/ ١١١٦م: ١١٥١م)"، مرجع سابق، ص ٣٦٥.

(١٠٦) المراكشي: "المعجب في تلخيص أخبار المغرب"، مرجع سابق، ص ١٧٢.

(١٠٧) محمود إسماعيل: "سوسيولوجيا الفكر؛ طور التكوين"، مرجع سابق، ص ١١٩.

(١٠٨) يدل هذا على أن ابن تومرت لم يكن يهدف إلى مهاجمة المذهب المالكي في حد ذاته؛ وإنما أراد مهاجمة نفوذ فقهاء المالكية. أحمد مختار العبادي: "دراسات في تاريخ المغرب والأندلس"، مرجع سابق، ص ١٠٩–١١٠. حسن علي حسن: "الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس؛ عصر المرابطين والموحدين"، مرجع سابق، ص ٤٦٥.

(١٠٩) بدأت خلافة عبد المؤمن (٥٢٤هـ) أي بعد وفاة محمد بن تومرت مؤسس الدولة الموحدية، وكان عبد المؤمن بن علي أول خليفة تولى الزعامة بعد وفاة بن تومرت، فأتم افتتاح المغرب من يد المرابطين، وقضى على دولتهم بافتتاح مراكش (٥٤٣هـ). أحمد الغبريني: "عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية"، حققه: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م، ص ٢٨.

(١١٠) محمد مبارك الميلي: "تاريخ الجزائر في القديم والحديث"، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، عدد الأجزاء ٢، ج ٢، ص ٢٨٧. الناصري: "الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الدولتان المرابطية والموحدية"، مرجع سابق، ج٢، ص ١٢٦.

(١١١) يقول المراكشي: "لقد شهدتُ منها وأنا يومئذ بمدينة فاس، يؤتى منها بالأحمال فتوضع ويطلق فيها النار، وتقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة". المراكشي: "المعجب في تلخيص أخبار المغرب"، مرجع سابق، ص ٢٧٨. وفي عهد المنصور صار لعلماء الحديث منزلة، ومنهم: أبو الخطاب بن دحية السبتي، وعبد الرحمن بن محمد بن حبيش (٥٨٤هـ)، والقاضي عياض السبتي وكان إمامًا في وقته في الحديث وعلوم الدين ومن مؤلفاته: شرح صحيح مسلم وله أيضًا مشارق الأنوار في غريب الحديث والآثار وغير ذلك. حسن علي حسن: "الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس؛ عصر المرابطين والموحدين"، مرجع سابق، ص٤٨٥.

(١١٢) المراكشي: "المعجب؛ في تلخيص أخبار المغرب"، مرجع سابق، ص ٢٧٨.

(١١٣) يُنسب إلى داود بن علي الأصفهاني (ت٢٧٠هـ)، وكان يجنح نحو التشدد في القول بالأثر ويرفض الرأي تمامًا. وبعد ذلك أصبح بن حزم منظرا للصيغة النصية. وقد تقلب ابن حزم في معتقداته الفقهية؛ من المالكية إلى المذهب الشافعي، نظرًا لميله إلى القياس والاستحسان. ثم انقلب على الشافعية، ثم اعتنق المذهب الظاهري لداود بن خلف، متخذًا موقفًا وسطًا متفردًا يجمع بين العقلانية والنصية في آن واحد، ثم كانت نكبته نتيجة تحريض فقهاء

المالكية المعتمد بن عباد ضده؛ فاضطهده وأحرق كتبه. محمود إسماعيل: "سوسيولوجيا الفكر؛ طور التكوين"، مرجع سابق، ص ١٩٩.

(١١٤) ابن الأثير: "الكامل في التاريخ"، مرجع سابق، المجلد ١٠، ص ٢٥٨-٢٥٩.

(١١٥) منهم مُحَّد بن مُحَّد بن سعيد الأنصاري الذي تابع تدريس كتب المالكية حتى أمر المنصور بسجنه في سبتة، وأبو الحسين بن زرقون، وقد توفي أبو بكر الجياني المالكي نتيجة التعذيب وذلك لإصراره على التدريس بمذهب مالك. وكان أبو مدين المتصوف (ت ٥٩٤هـ) تأتيه الفتوى في مذهب مالك فيجيب عنها. أحمد التادلي الصومي: " كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزه"، مرجع سابق، ص ٧٢.

(١١٦) منهم أبو الحسن علي بن مُحَّد الغرناطي المفسر نزيل مراكش، وكان عالمًا زاهدًا، يجمع إليه الناس فيفسر لهم القرآن من أوله إلى آخره. وأبو بكر مُحَّد بن علي المعافري السبتي عُرف بابن الجوزي، وعبدالجليل بن موسى الأنصاري الأوسي وله تفسير في القرآن. ومن التفاسير كتاب الوجيز لعبد الحق بن غالب بن عطية المحاربي (ت٥٤١هـ). وفي كتابه لخص التفاسير كلها وتحرى ما هو أقرب إلى الصواب. أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي عُرف بابن الزيات: "التشوق إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي"، مرجع سابق، ص ٢٤٠-٢٤١. عبد الله كنون: "النبوغ المغربي في الأدب العربي"، مرجع سابق، ج١، ص ٧٧ وما يليها.

(١١٧) وصف ابن بشكوال الوزير مالك بن وهيب بقوله: "أحد رجال الكمال والارتسام بمعرفة العلوم على تفاريعها وأنواعها، إلا أنه كان أضن الناس بها". الأندلسي: "تفسير غريب الموطأ"، مرجع سابق، الجزء ١، ص ١١٣-١١٤.

(١١٨) المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب"، مرجع سابق، ص ٢٣٨.

(١١٩) إن أول صوفي عُرف ولُقب بهذا اللقب في بلاد المغرب هو أبو سليمان داود بن يحيي، كان رجلاً فقيرًا صالحًا، ثقة، متعففا، لم تكن له رحلة إلى الشرق وإنما نبت تصوفه على الساحة المغربية، ومن ثم تعد فترته البداية الحقيقية للتصوف المغربي، توفي (٢٤٩هـ)، وتوالى في المئة الثالثة من الهجرة عدد من المتصوفة المغاربة. أبو العرب مُحَّد بن أحمد بن تميم: "طبقات علماء أفريقية"، دار الكتاب اللبناني، بدون تاريخ، ص ١٠٩.

(١٢٠) اختلف مؤرخو المشارقة في الحكم على بعض ما جاء به ابن تومرت أو عزي إليه مما يسمونه بالخوارق، ونسبه كثير منهم إلى الدجل والشعبذة، وتعقبوا دعاوى أنصاره وما ينسبون إليه من ذلك بالتفنيد والإبطال. المراكشي: "المعجب؛ في تلخيص أخبار المغرب"، مرجع سابق، ص ١٨٨-١٨٩.

(١٢١) حسن علي حسن: "الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس؛ عصر المرابطين والموحدين"، مرجع سابق، ص ٤٨١.

(١٢٢) يقول المراكشي: "حُكي أنه ذُكر للغزالي ما فعل أمير المسلمين بكتبه التي وصلت إلى المغرب، من إحراقها وإفسادها، وابن تومرت حاضر ذلك المجلس، فقال الغزالي حين بلغه ذلك: "ليذهبن عن قليل مُلكه، وليقتلن

ولده، وما أحسب المتولى لذلك إلا حاضرًا مجلسنا!، وكان ابن تومرت يحدث نفسه بالقيام عليهم فقوي طمعه". المراكشي: "المعجب؛ في تلخيص أخبار المغرب"، مرجع سابق، ص ١٧٨-١٧٩. حسن علي حسن: "الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس؛ عصر المرابطين والموحدين"، مرجع سابق، ص ٤٥٢.

(١٢٣) سورة النمل: الآية (٢٥).

(١٢٤) ابن بَرَّجان: "تفسير ابن بَرَّجان المسمى؛ تنبيه الأفهام إلى تدبر الكتاب الحكيم وتعرف الآيات والنبأ العظيم"، تحقيق وتعليق وتخريج: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م، (عدد المجلدات ٥)، المجلد الرابع، ص ٢٣٦.

(١٢٥) ابن بَرَّجان: "تفسير ابن بَرَّجان المسمى؛ تنبيه الأفهام إلى تدبر الكتاب الحكيم وتعرف الآيات والنبأ العظيم"، مصدر سابق، المجلد الرابع، ص ٢٣٣.

(١٢٦) سورة الروم: الآية (١): (٤).

(١٢٧) مُحَمَّد بن عبد الله المراكشي: "السعادة الأبدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية"، مرجع سابق، ص ٧٠.

(١٢٨) يقول ابن تيمية معرفا التفسير الإشاري(ت ٧٢٨هـ): "وأما أرباب الإشارات الذين يثبتون ما دل اللفظ عليه ويجعلون المعنى المشار إليه مفهوماً من جهة القياس والاعتبار، فحالهم كحال الفقهاء العالمين بالقياس والاعتبار. وهذا حق إذا كان قياساً صحيحاً لا فاسدا، واعتبارا مستقيما لا منحرفاً". وقال السيوطي (ت ٩١١هـ): "وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها ومع ذلك فيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان". ويعرفه الزرقاني (١٣٦٧هـ) أنه: "تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف، ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر المراد أيضا". ويطلق على التفسير الإشاري أيضاً التفسير الرمزي والفيضي والصوفي والباطني. ابن تيمية: "مجموع الفتاوى"، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، عدد المجلدات ٣٧، ج٢، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص٢٨. السيوطي: "الإتقان في علوم القرآن"، صححه: مُحَمَّد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان،٢٠١٧م، ص٤٨٥. الزرقاني: مناهل العرفان، دار الفكر، بيروت، لبنان، عدد الأجزاء٢، الجزء ٢، ١٩٩٦م، ص٥٦.

(١٢٩) النابلسي: "رائحة الجنة؛ شرح إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة"، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص ١١٣-١١٤. السيوطي: "تاريخ الخلفاء"، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ص ٣٥٦. النبهاني: "جامع كرامات الأولياء"، تحقيق ومراجعة: إبراهيم عطوة عوض، مركز إهلنسة بركات رضا فوربندر غجرات، الهند، عدد الأجزاء٢، الجزء ٢، ص١٦٧.

(١٣٠) علم أسرار الحروف: "يطلق عليه أسماء أخرى منها (علم خواص الحروف، علم الخواص الروحانية من الأوفاق، علم التصريف بالحروف والأسماء، علم الحروف النورانية والظلمانية، علم الصريف بالاسم الأعظم، علم الكسر

والبسط)". "وهو علم باحث عن خواص الحروف إفرادا وتركيبا، وموضوعه الحروف الهجائية ومادته الأوفاق والتراكيب وصورته تقسيمها كما وكيفا وتأليف الأقسام والعزائم وما ينتج منها، وفاعله المتصرف وغايته التصرف على وجه يحصل به المطلوب إيقاعاً وانتزاعا، ومرتبته بعدالروحانيات والفلك والنجامة." حاجي خليفة: "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون"، مرجع سابق، ج١، ص١٧، ٦٥٠.

(١٣١) أبو شامة: "كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية"، وضع حواشيه وعلق عليه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م، عدد الأجزاء ٦، الجزء الثالث، ص ٢٥٥.

(١٣٢) أبو حيان الأندلسي: "البحر المحيط في التفسير"، مراجعة: صدقي مُحَمَّد جميل، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، عدد الأجزاء ١١، الجزء٨، ص٣٧٤-٣٧٥.

(١٣٣) الألوسي: "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"، مرجع سابق، المجلد ١١، ص ٢٢. النابلسي: "رائحة الجنة؛ شرح إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة"، مرجع سابق، ١١٣-١١٤. السيوطي: "تاريخ الخلفاء"، مرجع سابق، ص ٣٥٦. النبهاني: "جامع كرامات الأولياء"، مرجع سابق، الجزء ٢، ص١٦٧. أبو شامة: "كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية"، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص ٢٥٥.

(١٣٤) سورة هود: الآية (١٢٣).

(١٣٥) سورة النور: الآية (٤٢).

(١٣٦) سورة النحل: الآية (٨).

(١٣٧) سورة النمل: الآية (٧٥).

(١٣٨) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الثالث، ص ٧٤- ٧٥.

(١٣٩) سورة الجن: الآيتان (٢٦،٢٧).

(١٤٠) سورة الأنعام: الآية (٥٩).

(١٤١) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الرابع، ص ٢٥٣.

(١٤٢) المصدر نفسه: المجلد الأول، ص ٣٤٧.

(١٤٣) المصدر نفسه: المجلد الأول، ص ٣٤٦.

(١٤٤) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الرابع، ص٣٣٤.

(١٤٥) المصدر نفسه: المجلد الخامس، ص ٤١٤.

(١٤٦) سورة الرحمن: الآية (٢١).

(١٤٧) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الخامس، ص ٢٤٥.

(١٤٨) سورة الرحمن: الآية (٢٤).

(١٤٩) سورة الرحمن: الآية (٢٥).

(١٥٠) سورة الزخرف: الآية (١٣).

(١٥١) سورة الزمر: الآية (٦).

(١٥٢) سورة الزخرف: الآية (١٣).

(١٥٣) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الخامس، ص ٨٥.

(١٥٤) تقدم/ سبق تخريجه.

(١٥٥) سورة النور: الآية (٢٥).

(١٥٦) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الأول، ص ١١١– ١١٢.

(١٥٧) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الرابع، ص ٣٠٦– ٣٠٧.

(١٥٨) سورة يس: الآية (٤٠).

(١٥٩) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الأول، ص ٢٩٧.

(١٦٠) سورة هود: الآية (٧).

(١٦١) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الرابع، ص ٨٩– ٩٠..

(١٦٢) سورة النحل: الآية (١٤).

(١٦٣) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الخامس، ص ٢٤٦.

(١٦٤) سورة ص: آية ٧١.

(١٦٥) من تأملنا لمراحل خلق آدم عليه السلام نجد أن الآية ذكرت في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا ۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾ (سورة الفرقان: آية ٥٤) عنصر الماء، في حين ذكرت آية أخرى عنصر التراب في قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (سورة آل عمران: آية ٥٩)، فصريح الآية أنّ آدم خُلق من تراب، ويوضحه قول رسول الله (ﷺ) في خطبة الوداع :(أيها الناس إن ربكم واحد، وأباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي فضل على أعجمي إلا بالتقوى، ألا هل بلغت؟، اللهم فاشهد»، ونجد آية أخرى تتحدث عن خلق آدم فتذكر أنّه خُلق من طين، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ﴾ (سورة ص: الآية ٧١) وذكرت آيات أخرى أنّه خُلق من صلصالٍ كالفخار قال تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ﴾ (سورة الرحمن: الآية ١٤). وقد يبدو في هذه الآيات تعارض متوهم لأنها كلها تتحدث عن خلق آدم، فمرة خُلق من ماء، وثانية من تراب، وثالثة من طينٍ، ورابعة من صلصال من حمأ مسنون. بيدَ أن التأمل في هذه الآيات التي ذكرت عناصر الخلق، يلحظ فيها جلياً الإشارة إلى مراحل الخلق والتكوين، لقد بدأ الحديث عن الخلق بذكر التراب، لأنّ التراب أول هذه العناصر، وأبعدها عن الحياة، وفي هذا إظهار لقدرة الله تعالى العجيبة. ثم يأتي العنصر الثاني وهو الماء،

وهو عنصر رئيس في التكوين، وأكثر هذه العناصر وجوداً في الجسم، إذا أضيف الماء إلى التراب صار طيناً، وهو العنصر الثالث في الخلق، وفيه إشارة إلى مرحلةٍ جديدة من مراحل الخلق، حين أصبحَ طيناً جامداً يابساً وهو ما يُسمّى بالصلصال، جاء في لسان العرب: الصلصال الطين اليابس الذي يصلُ من يبسه أي يصوت وفي التنزيل العزيز من صلصال كالفخار، قال: هو صلصال مالم تصبه النار، فإذا مسته النار فهو حينئذ فخار، وقد تبين من الآيات عدم وجود التعارض بل هي ذكر مراحل خلق (آدم عليه السلام) وبذلك تكون هذه العناصر: التراب، الماء، النار، قد اجتمعت في خلق آدم، ويبرز من اجتماعها مراحل الخلق، التراب، ثم الماء ثم الطين المتكون منهما ثم الفخار الناتج عن تدخل عنصر النار وتأثيره في الطين حتى صارَ على هيئته هذه.

(١٦٦) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الخامس، ص ٢٤١.

(١٦٧) سورة الأنبياء: الآية (٣٠).

(١٦٨) سورة الرعد: الآية (٣).

(١٦٩) سورة الشعراء: الآية (٧).

(١٧٠) ابن بَرَّجان: "شرح أسماء الله الحسنى"، الجزء الثاني، ص ٣٦.

(١٧١) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الأول، ص ٣٠٣.

(١٧٢) المصدر نفسه: المجلد الرابع، ص ٣٦٨.

(١٧٣) سورة يس: الآية (٨٣).

(١٧٤) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الثاني، ص ٢٤٣.

(١٧٥) سورة الروم: الآية (٢٤).

(١٧٦) ابن بَرَّجان: " تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الرابع، ص ٣٣٣.

(١٧٧) سورة الملك: الآية (٤).

(١٧٨) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الثالث، ص ١٦٤.

(١٧٩) سورة الواقعة: الآيتان (٦٠،٦١).

(١٨٠) ابن بَرَّجان: "شرح أسماء الله الحسنى"، الجزء الثاني، ص ١١٣.

(١٨١) المصدر نفسه: المجلد الأول، ص ١١٢.

(١٨٢) المصدر نفسه: المجلد الأول، ص ٢٩٣.

(١٨٣) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الخامس، ص ٢١٨.

(١٨٤) ابن بَرَّجان: "شرح أسماء الله الحسنى"، الجزء الثاني، ص ٨٧.

(١٨٥) سورة النساء: الآية (١٦٢).

(١٨٦) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الأول، ص ٤٩٧.

(١٨٧) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الثالث، ص ٣٢٢.

(١٨٨) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الثالث، ص ١٧٣.

(١٨٩) ابن بَرَّجان: "شرح أسماء الله الحسنى"، الجزء الأول، ص ٣١٣.

(١٩٠) أفلاطون: "محاورة فيدون"، ترجمة: عزت قرني، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، ١٩٧٩م، فقرة ١٠٠– ١٠٢. وأنظر أيضًا أفلاطون: "محاورة الجمهورية"، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥م، فقرة١٠، ص ٥٩٦.

(١٩١) أفلاطون: "محاورة الجمهورية"، فقرة ١٤، ص ٥١٧.

(١٩٢) سورة لقمان: الآية (٢٨).

(١٩٣) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الأول، ص ٣٣٣.

(١٩٤) الرازي: "المطالب العالية من العلم الإلهي"، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي،الطبعة الأولى، عدد الأجزاء ٩، الجزء الثالث، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م. ص ١٠٧.

(١٩٥) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الأول، ص ٦٧.

(١٩٦) سورة الأعراف: الآية (١٨٥).

(١٩٧) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الأول، ص ٢٩٩.

(١٩٨) سورة لقمان: الآية(٢٥).

(١٩٩) سورة يونس: الآية (١٠١).

(٢٠٠) سورة الحديد: الآية (٦).

(٢٠١) سورة النور: الآية (٤٤).

(٢٠٢) سورة الرحمن: الآية (٢٩).

(٢٠٣) سورة الدخان: الآية (٣٨،٣٩).

(٢٠٤) الفارابي: "عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة"، عنيت بتصحيحه ونشره: المكتبة السلفية لمؤسسيها: محب الدين الخطيب/ عبد الفتاح القتلان، مطبعة المؤيد، القاهرة، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م، ص ٦. انظر:الفارابي: "فصوص الحكم"، تحقيق: إسماعيل الحسيني، دار الطباعة العامرة، ١٢٩١م، ص ٣١:٢٩.

(٢٠٥) القاضي عبد الجبار: "شرح الأصول الخمسة"، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ص١٨١.

(٢٠٦) يحي هويدي: "دراسات في علم الكلام والفلسفة"، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ص ٢١٠.

(٢٠٧) سورة طه: الآية (١١٧).

(٢٠٨) سورة الأعراف: الآية (٢٧).

(٢٠٩) سورة فاطر: الآية (٦).

(٢١٠) ابن بَرَّجان: "شرح أسماء الله الحسنى"، الجزء الأول، مصدر سابق، ص ١٩٤-١٩٥.

(٢١١) محمَّد عابد الجابري: "نحن والتراث؛ قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م، ص ١٨٣.

(٢١٢) ابن بَرَّجان: الإيضاح"، مصدر سابق، ص ٥٨١.

(٢١٣) ابن بَرَّجان: الإيضاح"، مصدر سابق، ص ٣١٠-٣١١.

(٢١٤) سورة الفرقان: الأية ٢.

(٢١٥) ابن بَرَّجان: الإيضاح"، مصدر سابق، ص ٥٢٨.

(٢١٦) ابن بَرَّجان: الإيضاح"، مصدر سابق، ص ٣٥٦.

(٢١٧) ابن بَرَّجان: الإيضاح"، مصدر سابق، ص ٥٨١.

(٢١٨) الفارابي: "رسالة في إثبات المفارقات"، مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٤٥هـ، ص ٤.

(٢١٩) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الثاني، ص ٦.

(٢٢٠) ابن بَرَّجان: الإيضاح"، مصدر سابق، ص ٣١٠-٣١١.

(٢٢١) المصدر نفسه: ص ٢٣٨.

(٢٢٢) سورة الرعد: الآية (١٦).

(٢٢٣) سورة طه: الآية (٩٨).

(٢٢٤) سورة الأنعام: الآية (١٠١).

(٢٢٥) سورة طه: الآية (٩٨).

(٢٢٦) ابن بَرَّجان: "شرح أسماء الله الحسنى"، الجزء الأول، ص ١٤٦- ١٤٧.

(٢٢٧) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الرابع، ص١٥٣.

(٢٢٨) الفارابي: "عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة"، عنيت بتصحيحه ونشره: المكتبة السلفية لمؤسسيها: محب الدين الخطيب/ عبد الفتاح القتلان، مطبعة المؤيد، القاهرة، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م، ص٧- ٨.

(٢٢٩) سورة الفاتحة: الآية (٢).

(٢٣٠) أخرجه الطبراني(١٣٥٨٠) قال الهيثمي (٨/ ١٠٦): رجاله رجال الصحيح غير إسحاق بن إسماعيل الطالقاني، وهو ثقة وفيه ضعف. والحاكم (٣٢٤٣) وقال صحيح على شرطهما. وابن عساكر (١٤/ ١٠١).

(٢٣١) أخرجه البخاري (٢٤٢٠) ومسلم (٢٦١٢) وقال المصنف على هذا الحديث بقوله: "أسماء وصفات ليست على معاني الذات، فالعبد موصوف بأسماء العبودية من ذل، وخضوع، وفاقة، ومسكنة، وخشوع وخضوع، وفقر. إلى غير ذلك من سمات العبودية، ومعارف المحدثين والمربوبين، كذلك أيضًا هو موصوف بكبر، وعجب، وغلظة،

وفخر، واستعلاء، وتعاظم، وغنى. إلى غير ذلك من أسماء الربوبية وصفات الإلوهية، فإذا تولى الله، جل ذكره، العبد وقاه شر نفسه، ومن شر نفسه استعمال صفات الإلوهية وأسماء الربوبية، وهو العبد القن، فتوليه إياه هو أن ينسخ عنه تعاظمه واستعلاءه، ونحو هذا، ويوجه بها إليه، فيجعل ذلك منه على أعداء الله، ثم يوجه صفاته التي هي سمات العبودية فيحققها فيه، ويستعمله بها بين يديه، فإذا هو ﷺ قد حاز العلاكله الذي كان في العبد من أثر الخلقة، وصفات الحق ﷻ، واستعمله بشاكلة العبودية فكان هو؛ أي إنه كان العظيم الحق، العلي الكبير، والغني الحق، ولم يبق من ذلك في هذا المتولي إلا ماكان حريًا لله تعالى ﷻ ثم يرزقه الوفاق في جنبتي الوصفين، فكان عبدًا حقًا، والله جل ذكره وهو الرب هو الحق ويحق الحق، فكان بذلك سمعه وبصره وروحه ويده وجوارحه الظاهرة والباطنة، أي: خلقًا وأمرًا وولاية، ﴿والَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ۙ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾ سورة محمد: آية ٢. فهذا الذي تقدم ذكره هو أولى بالتأويل إن شاء الله، والله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. – ابن بَرَّجان: "شرح أسماء الله الحسنى"، الجزء الأول، ص ٣٢–٣٣.

(٢٣٢) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الأول، ص ١٤٦–١٤٧.

(٢٣٣) سورة الأنعام: الآية (١٥٤)،

(٢٣٤) أخرجه مسلم (٦٩١٢) وأبو داود (٤٧٠٣)، وابن ماجة (٨٤)، وأبو يعلى في مسنده (٦١١٥) بلفظ: "كتب لك التوراه بيده"، وأخرجه البيهقي في الأسماء والصفات (٦٧٦)، والدارقطني في الصفات (٢٨)، والخرائطي في مساوئ الأخلاق (٤٢٦) وأبو الشيخ (٥/ ١٥٥٥)، والديلمي (٦٧٥) بلفظ: "إن الله خلق ثلاثة أشياء بيده: خلق آدم بيده، وكتب التوراه بيده، وغرس الفردوس بيده".

(٢٣٥) سورة الأنعام: الآية (١٥٨).

(٢٣٦) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الثاني، ص ٢٨٩.

(٢٣٧) ابن بَرَّجان: الإيضاح، مصدر سابق، ص ٣١٠–٣١١.

(٢٣٨) المصدر نفسه: ص ٢٣٦.

(٢٣٩) سورة البقرة: الآية (٣١).

(٢٤٠) سورة البقرة: الآيتان (٣٢،٣٣).

(٢٤١) خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ علَى صُورَتِهِ، طُولُهُ سِتُّونَ ذِراعًا، فَلَمَّا خَلَقَهُ قالَ: اذْهَبْ فَسَلِّمْ علَى أُولَئِكَ النَّفَرِ مِنَ المَلائِكَةِ، جُلُوسٌ، فاسْتَمِعْ ما يُحَيُّونَكَ؛ فإنَّها تَحِيَّتُكَ وتَحِيَّةُ ذُرِّيَّتِكَ، فقالَ: السَّلامُ علَيْكُم، فقالوا: السَّلامُ عَلَيْكَ ورَحْمَةُ اللَّهِ، فَزادُوهُ: ورَحْمَةُ اللَّهِ، فَكُلُّ مَن يَدْخُلُ الجَنَّةَ علَى صُورَةِ آدَمَ، فَلَمْ يَزَلِ الخَلْقُ يَنْقُصُ بَعْدُ حتَّى الآن. أخرجه البخاري (٦٢٢٧)، ومسلم(**2841**)

(٢٤٢) سورة الشورى: الآية (١١).

(٢٤٣) سورة الإخلاص: الآية (٤).
(٢٤٤) سورة الأنعام: الآية (٧٣).
(٢٤٥) سورة التغابن: الآية (٣).
(٢٤٦) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الخامس، ص ٣٤٣- ٣٤٤.
(٢٤٧) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الأول، ص ٣٤٥- ٣٤٦.
(٢٤٨) سورة الحجر: الآية (٩).
(٢٤٩) عبد الغني بن إسماعيل النابلسي: "رائحة الجنة شرح إضاءة الدُجنُه في عقائد أهل السنة؛ للحافظ شهاب الدين أبي العباس أحمد بن مُحَمَّد المقري"، مرجع سابق، ص ١١٣.
(٢٥٠) صحيح مسلم (٧٨).
(٢٥١) السيوطي: "الإتقان في علوم القرآن"، مرجع سابق، ص ٥٨٥.
(٢٥٢) سورة الذاريات: الآيتان (٢٠،٢١).
(٢٥٣) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الرابع، ص ١٥٣
(٢٥٤) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الأول، ص ٣٦٦.
(٢٥٥) المصدر نفسه: المجلد الأول، ص ٣٦٥.
(٢٥٦) المصدر نفسه: المجلد الأول، ص ١٥٤.
(٢٥٧) سورة الأنعام: الآية (٣٨).
(٢٥٨) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الأول، ص ١٠٣.
(٢٥٩) ابن بَرَّجان: تنبيه الأفهام، مصدر سابق، المجلد الأول، ص ٣٦٠-٣٦١.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أولاً: **المصادر**:

- **مؤلفات ابن بَرَّجان**

–..............: *"إيضاح الحكمة بأحكام العبرة"*، حققه وقدم له: جرهارد بورينغ/ يوسف كاسويت، دار بريل للنشر، بوسطن، ٢٠١٦م.

–..............: *"تنبيه الأفهام إلى تدبر الكتاب الحكيم وتعرف الآيات والنبأ العظيم"*، تحقيق وتعليق وتخريج: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عدد الأجزاء ٥، ٢٠١٣م.

– ....: *"شرح أسماء الله الحسنى"*، تقديم: أحمد شفيق، تحقيق وتعليق وتخريج: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، عدد الأجزاء ٢، ٢٠١٠م.

ثانياً: **المراجع**:

– ابن الأبّار: *"التكملة لكتاب الصلة"*، تحقيق: عبد السلام الهراس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الجزء الثالث، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

– ....: "*المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي*"، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

– ابن الأثير: *"الكامل في التاريخ"*، راجعه وصححه: مُحَمَّد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، عدد المجلدات ١٠، المجلد ١٠، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

– ابن تيمية: "مجموع الفتاوى"، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، عدد المجلدات ٣٧، ج٢، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

– ابن الجزري: *"غاية النهاية في طبقات القراء"*، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عدد المجلدات ٢، المجلد الأول، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

- ابن حزم: *"الفصل في الملل والأهواء والنحل"*، تحقيق: مُحَّد إبراهيم نصر/ عبدالرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.
- ابن الخطيب: *"تاريخ أسبانيا الإسلامية؛ أو كتاب أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام"*، تحقيق وتعليق: ليفي بروفنسال، دار المكشوف، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٥٦م.
- ....: *"أعمال اعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوم الإسلام"*، تحقيق: ليفي بروفنسال، نشر تحت عنوان تاريخ أسبانيا الإسلامية، الطبعة الثانية، القاهرة، الجزء الثاني، ٢٠٠٤م.
- ابن خلدون: *"المقدمة"*، تحقيق: عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، عدد الأجزاء ٥، الجزء الرابع، ٢٠٠٥م.
- ابن أبي دينار: *"المؤنس في أخبار إفريقية وتونس"*، مطبعة الدولة التونسية، الطبعة الأولى، ١٢٨٦م.
- ابن رشد: *"بداية المجتهد ونهاية المقتصد"*، تحقيق: مُحَّد صبحي حسن حلاق، الطبعة الأولى، الجزء الثاني، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
- ابن أبي زرع: *"الأنيس المطرب بروض القرطاس؛ في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس"*، صور للطباعة والوراقة، الرباط، ١٩٧٢م.
- ابن الزيات: *"التشوق إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي"*، تحقيق: احمد توفيق، منشورات كلية الآداب، الرباط، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.
- ابن عربي: "*"الفتوحات المكية*"، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، عدد اجزاء ٦، الجزء الأول، ١٩٨٥م.
- ....: *"فصوص الحِكَم"*، تحقيق: أبو العلا عفيفي، ببلومانيا للنشر والتوزيع، الجزء الثالث.

- ابن العريف: *"مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة"*، جمعه: أبو بكر عتيق بن مؤمن، دراسة وتحقيق: عصمت عبد اللطيف دندش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- ابن عميرة: *"بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس"*، تحقيق: روحية عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ابن كثير: *"البداية والنهاية"*، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
- ابن منظور: *لسان العرب*، طبعة جديدة محققة ومشكولة شكلاً كاملاً، ومذيلة بفهارس مفصلة، تحقيق: عبدالله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١م.
- إبراهيم القادري بوتشيش: *"المغرب والأندلس في عصر المرابطين؛ المجتمع- الذهنيات- الأولياء"*، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- أبو إسحاق إبراهيم بن ملكون الإشبيلي: *"إيضاح المنهج في الجمع بين كتابي التنبيه والمبهج لابن جني"*، تحقيق: أحمد مُحَمَّد علام، مركز البحوث والتواصل المعرفي، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م، عدد الأجزاء ٣، الجزء ١.
- أبو العرب مُحَمَّد بن أحمد بن تميم: *"طبقات علماء أفريقية"*، دار الكتاب اللبناني، بدون تاريخ.
- أبو بكر بن العربي: "*"احكام القران"*، راجع أصوله: مُحَمَّد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، عدد الأجزاء ٤، الجزء الثاني، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
- أبو جعفر أحمد بن إبراهيم الغرناطي: *"كتاب صلة الصلة"*، تحقيق: شريف أبو العلا العدوي، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، الجزء الثالث، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.
- أبو حيان الأندلسي: "*"البحر المحيط في التفسير"*، مراجعة: صدقي مُحَمَّد جميل، دار الفكر، بيروت، لبنان، عدد الأجزاء ١١، الجزء الثامن، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

- أبو شامة: *"كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية"*، وضع حواشيه وعلق عليه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عدد الأجزاء ٦، الجزء الثالث، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.
- أبو نصر الفارابي: *"عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة"*، عنيت بتصحيحه ونشره: المكتبة السلفية لمؤسسيها: محب الدين الخطيب/ عبد الفتاح القتلان، مطبعة المؤيد، القاهرة، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م.
- ....: *"فصوص الحكم"*، تحقيق: إسماعيل الحسيني، دار الطباعة العامرة، ١٢٩١م.
- ....: *"رسالة في إثبات المفارقات"*، مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٤٥هـ.
- أحمد بن القاضي المكناسي: *"جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس"*، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، ١٩٧٣م.
- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: *"لسان الميزان"*، اعتني به: عبد الفتاح أبو غدة، اعتني بإخراجه وطباعته: سلمان عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، عدد الأجزاء ١٠، الجزء الخامس، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.
- أحمد التادلي الصومي: *"كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزه"*، تحقيق: علي الجاوي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ١٩٩٦م.
- أحمد الغربيني: *"عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية"*، حققه: عادل نويهض، دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.
- أحمد بابا التنبكي: *"نيل الابتهاج بتطريز الديباج"*، عناية وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرَّامة، دار الكاتب، طرابلس، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

- أحمد مختار العبادي: *"دراسات في تاريخ المغرب والأندلس"*، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، ٢٠٠٨م.
- إسماعيل باشا البغدادي: *"هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين"*، مؤسسة التراث العربي، عدد الأجزاء ٢، الجزء الأول.
- إسماعيل سامعي: *"تاريخ الأندلس الاقتصادي والاجتماعي"*، مركز الكتاب الأكاديمي، ٢٠١٨م.
- أفلاطون: *"محاورة فيدون"*، ترجمة: عزت قرني، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، ١٩٧٩م.
- أفلاطون: *"محاورة الجمهورية"*، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥م.
- الألوسي: *"روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"*، ضبطه وصححه: علي عبدالباري عطيه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عدد المجلدات، ١٦، الجزء التاسع، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
- الأندلسي: *"تفسير غريب الموطأ"*، مكتبة العبيكان، الرياض، الجزء الأول، ١٤٢١هـ.
- التفتازاني: *"مدخل إلى التصوف الإسلامي"*، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.
- الجرجاني: *"التعريفات"*، مطبعة لبنان، ساحة رياض الصلح، بيروت، ١٩٨٥م.
- الحموي: *"معجم البلدان"*، دار صادر، عدد المجلدات ٥، المجلد ٣، ١٣٩٧هـ/ ١٩٩٣م.
- الذهبي: *"سير أعلام النبلاء*، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة (١١)، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- الذهبي: *"العبر في خبر من غبر"*، تحقيق: صلاح الدين المنجد، دائرة المطبوعات والنشر، الكويت، عدد المجلدات ٦، المجلد ٣، ١٩٦٠م.

- **الرازي: *"المطالب العالية من العلم الإلهي"*، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي،الطبعة الأولى، عدد الأجزاء ٩، الجزء الثالث، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.**
- **الرُعيني الإشبيلي: *"برنامج شيوخ الرُعيني"*، حققه: إبراهيم شبوح، دمشق، ١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م.**
- **الزرقاني: *"مناهل العرفان في علوم القرآن"*، دار الفكر، بيروت، لبنان، عدد الأجزاء ٢، الجزء ٢، ١٩٩٦م.**
- **الزركشي: *"البرهان في علوم القرآن"*، تحقيق: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، الطبعة الثالثة، الجزء الثاني، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.**
- **السيد عبد العزيز سالم: *"تاريخ مدينة المرية الإسلامية؛ قاعدة أسطول الأندلس"*، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر، الاسكندرية، ١٩٨٤م.**
- **السيوطي: *"بغية الوعاة؛ في طبقات اللغويين والنحاة"*، تحقيق: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، عدد الأجزاء ٢، الجزء الثاني، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.**
- **...........: *"الإكليل في استنباط التنزيل"*، تحقيق: سيف الدين عبدالقادر الكاتب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.**
- **...........: *"قطف الأزهار في كشف الأسرار"*، تحقيق ودارسة: أحمد بن مُحَمَّد الحمادي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى، عدد الأجزاء ٢، الجزء الأول، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.**
- **...........: *"الحاوي للفتاوي"*، ضبطه وصححه: عبداللطيف حسن عبدالرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عدد الأجزاء ٢، الجزء الثاني، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.**

- ....: *"الإتقان في علوم القرآن"*، ضبطه وصححه: محمَّد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠١٧م
- ....: "*"تاريخ الخلفاء*"، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
- الشعراني: *"لواقح الأنوار القدسية المنتقاه من الفتوحات المكية للشيخ ابن عربي"*، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، كتاب ناشرون، عدد الأجزاء ٣، الجزء الثاني.
- الصفدي: *"الوافي بالوفيات"*، دار إحياء التراث الإسلامي، تحقيق وإعتناء: أحمد الأرناووط/ تزكي مصطفي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، عدد الأجزاء ٢٩، الجزء ١٨.
- العباس بن إبراهيم السملالي: *"الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام"*، راجعه: عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، الطبعة الثانية، عدد الأجزاء ١٠ ، الجزء الثامن، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
- الفيروز آبادي: " *القاموس المحيط"*، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
- القاضي عبد الجبار: *"شرح الأصول الخمسة"*، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي: *"ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك"*، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، عدد الأجزاء ١٤، الجزء الثامن، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- القرطبي: *"كتاب التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة"*، تحقيق ودراسة: الصادق بن محمَّد بن إبراهيم، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، المجلد الأول، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

- ....: *"الجامع لأحكام القرآن"*، مؤسسة الرسالة، عدد الأجزاء ٢٤، الجزء السابع،١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
- القلقشندي: *"نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب"*، عنى بنشره وتحقيقه والتعليق عليه: علي الخاقاني، مطبعة النجاح، بغداد، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م.
- الكتاني: *"نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدراية"*، تحقيق: عبدالله الخالدي، دار الأرقم، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، بدون تاريخ.
- المراكشي: *""السعادة الأبدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية"*، مراجعة وتعليق: احمد متفكر، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، فصل ذكر من اشتهر من صلحاء حومة سيدي مُحَمَّد بن صالح وما والاها، الطبعة الثالثة، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.
- ....: *"المعجب؛ في تلخيص أخبار المغرب"*، ضبطه وتصحيح: مُحَمَّد سعيد العريان/ مُحَمَّد العربي العلمي، مطبعة الاستقامة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م.
- ....: *"نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان"*، درسه وقدم له وحققه: محمود علي مكي، دار الغرب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- المقري التلمساني: *""نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب"*، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، عدد الأجزاء ٧، الجزء الثاني، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- الناصري: *""الاستقصاء؛ لأخبار دول المغرب الأقصى، الدولتان المرابطية والموحدية"*، تحقيق: جعفر الناصري/ مُحَمَّد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
- النبهاني: *"جامع كرامات الأولياء"*، تحقيق ومراجعة: إبراهيم عطوة عوض، مركز إهلنسة بركات رضا فوربندر غجرات، الهند، عدد الأجزاء٢، الجزء ٢.
- أيمن السيد عبد اللطيف: *"الحياة الثقافية في المغرب الأدنى في عهد الدولة الزيرية"*، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م.

- حاجي خليفة: *"كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون"*، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، عدد الأجزاء ٢، الجزء الثاني، بدون تاريخ.
- حامد مُحَمَّد خليفة: *"يوسف بن تاشفين؛ موحد المغرب وقائد المرابطين ومنقذ الأندلس من الصليبيين"*، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
- حسن أحمد محمود: *"قيام دولة المرابطين؛ صفحة مشرقة من تاريخ المغرب في العصور الوسطى"*، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٦م.
- حسن إبراهيم حسن: *"تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي"*، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة عشر، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- حسان القاري: *"ابن بَرَّجان الأندلسي وجهوده في التفسير الصوفي وعلم الكلام"*، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٣، العدد الأول، ٢٠٠٧م.
- حسن علي حسن: *"الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس؛ عصر المرابطين والموحدين"*، مكتبة الخنجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.
- حسين مؤنس: *"معالم تاريخ المغرب والأندلس"*، دار الرشاد، ١٩٩٢م.
- خضر موسى مُحَمَّد حمود: *"معجم الدر الثمين في مدح سيد المرسلين"*، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠١٩م.
- خير الدين الزركلي: *"الأعلام"*، دار العلم الملايين، بيروت، لبنان، الطبعة ١٥، عدد الأجزاء ٨، الجزء الثامن، ٢٠٠٢م.
- شعبان مُحَمَّد إسماعيل: *"المدخل لدراسة القرآن والسنة والعلوم الإسلامية"*، دار الأنصار، عدد المجلدات، الجزء الثاني، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- طه عبدالمقصود عبدالحميد: *"الحضارة الإسلامية؛ دراسة في تاريخ العلوم الإسلامية"*، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، عدد الأجزاء٢، الجزء الثاني، ٢٠٠٤م.

- عادل أحمد سركيس المحامي: *"تونس؛ الخلفية التاريخية والاجتماعية"*، هبة النيل العربية للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م.
- عبد الله كنون: *"النبوغ المغربي في الأدب العربي"*، عدد الأجزاء ٣، الجزء الأول، الطبعة الثانية، ١٩٦٠م.
- عبد الغني بن إسماعيل النابلسي: *"رائحة الجنة شرح إضاءة الدُجنُه في عقائد أهل السنة؛ للحافظ شهاب الدين أبي العباس أحمد بن مُحَمَّد المقري"*، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
- عبد الوهاب عزام: *"المعتمد بن عباد"*، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الاولى، ١٤٣١ هـ/ ٢٠١٠م.
- عصام الدين عبدالرؤوف الفقي: *"تاريخ المغرب والأندلس"*، المطبعة التجارية الحديثة، القاهرة، ١١٩٠م.
- عصمت عبداللطيف دندش: *"الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين؛ عصر الطوائف الثاني (٥١٠هـ:٥٤٦هـ/ ١١١٦م: ١١٥١م)"*، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٨م.
- عبد الحميد يونس: *""الهلالية في تاريخ والأدب الشعبي"*، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٥٦م.
- علي مُحَمَّد مُحَمَّد الصلابي: *"صفحات من التاريخ الإسلامي في الشمال الإفريقي؛ دولة الموحدين"*، عمان، دار البيارق للنشر، ١٩٩٨م.
- عمر رضا كحالة: *"معجم المؤلفين"*، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، عدد المجلدات ٤، الجزء الأول.
- مُحَمَّد العدلوني الإدريسي: *"نصوص من التراث الصوفي الغرب-إسلامي"*، دار الثقافة، الدار البيضاء، ٢٠٠٨م.

- محمد بركات البيلي: *"الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري"*، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٣م.
- محمد مبارك الميلي: *"تاريخ الجزائر في القديم والحديث"*، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، عدد الأجزاء ٢، الجزء الثاني، ٢٠٠٩م.
- محمد عابد الجابري: " *نحن والتراث؛ قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي*"، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م.
- محمد عبدالحميد عيسى: *"تاريخ التعليم في الأندلس"*، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٢م.
- محمد بن مخلوف: *"شجرة النور الزكية في طبقات المالكية"*، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عدد الأجزاء ٢، الجزء الأول، ، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- محمود إسماعيل: *"سوسيولوجيا الفكر؛ طور التكوين"*، سينا للنشر، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٠م.
- مصطفى الهروس: *"المدرسة المالكية الأندلسية إلى القرن الثالث الهجري"*، المملكة المغربية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
- يحي هويدي: *"دراسات في علم الكلام والفلسفة*"، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.

المراجع الأجنبية:

- Casewit, Yousef :The Mystics of al-Andalus Ibn Barrajān and Islamic Thought in the Twelfth Century, Cambridge University Press, 2017.

- Miguel Asín Palacios, Tr.By Elmer H. Douglas, Howard W. Yoder. The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers. Leiden, The Netherlands: 1978. Brill Archive